This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

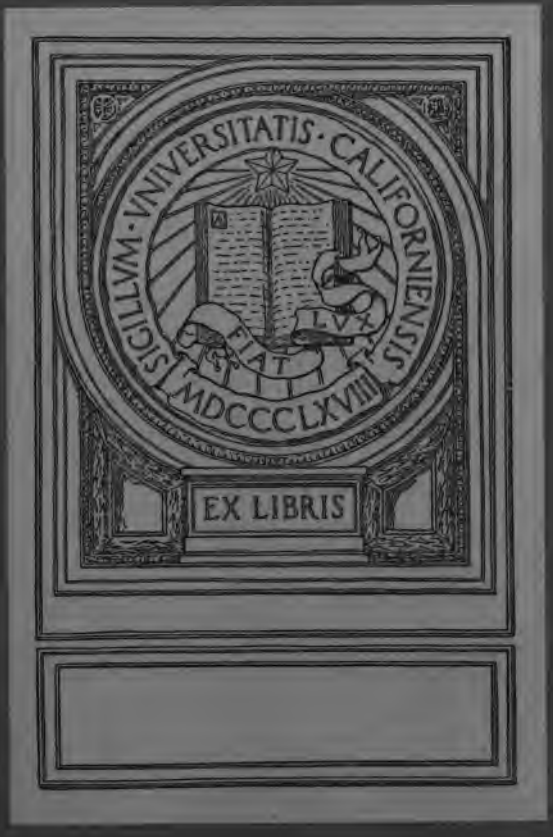
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

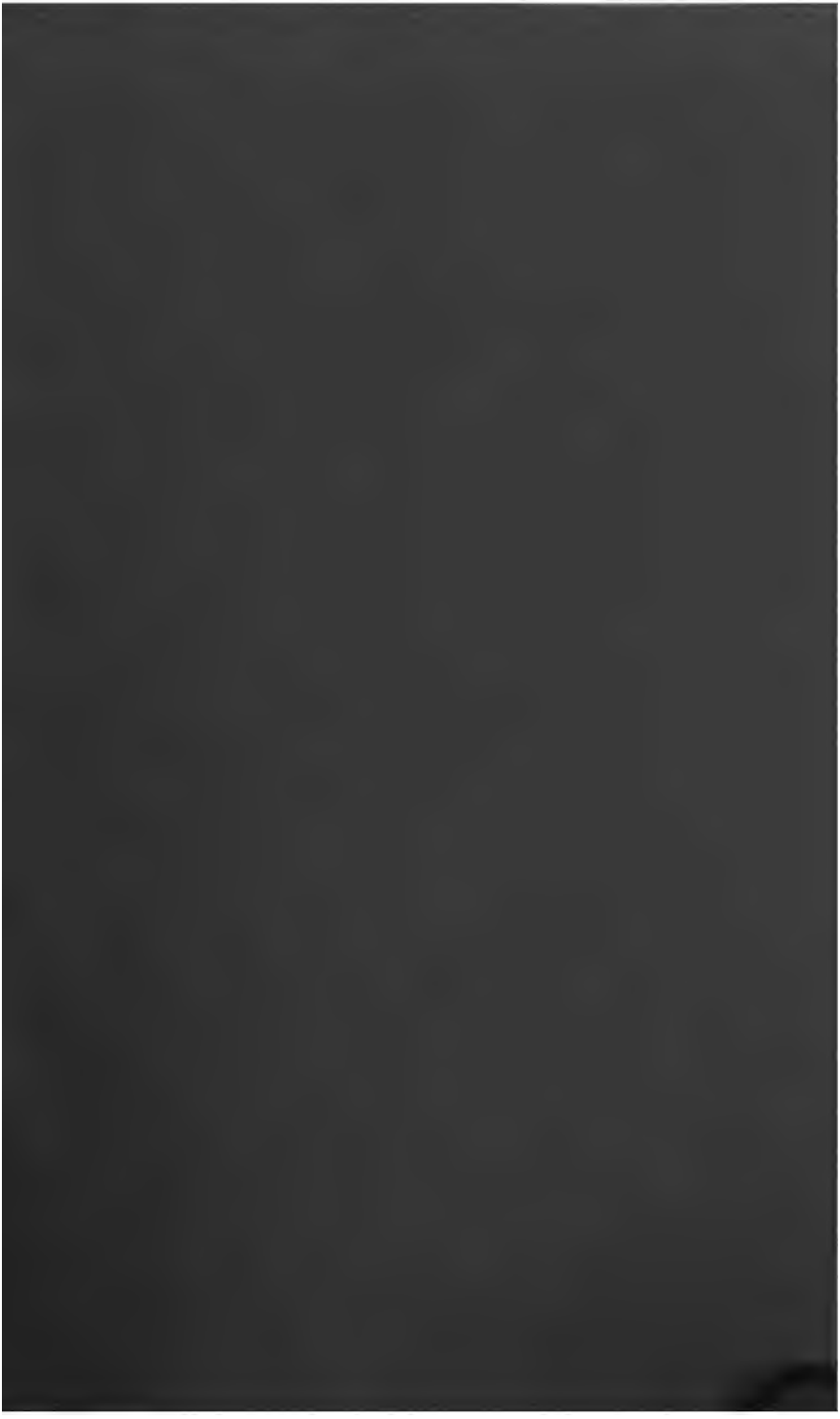
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 191 799


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Phänomenologie

des

Geistes.

Herausgegeben

von

D. Johann Schulze.

REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA

Ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὔξων.

Socrates.

Zweite unveränderte Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1841.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

OF THE
OF
CALIFORN

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Zweiter Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1841.
Verlag von Duncker und Humblot.

B2903
1832
V. 2

Vorwort des Herausgebers.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Der Verfaſſer der Phänomenologie des Geiſtes war eben beſchäftigt, eine neue ſchon ſeit längerer Zeit nöthig gewordene Ausgabe ſeines Werks zu veranſtalten, als ihn der Tod ereilte. Es lag nicht in ſeiner Abſicht, dieſes Werk, deſſen Inhalt und Form durch die eigenthümlichen Richtungen der Zeit ſeines Entſtehens vielfältig bedingt worden, gänzlich umzuarbeiten, wiewohl er ſich nicht verhehlen konnte, daß manche Geſtalten, welche der Geiſt auf ſeinem langen Wege zur Erkenntniß der Wahrheit angenommen hat, jetzt, nachdem zu ihrer Würdigung durch die verdienſtlichen Bemühungen der letzten Jahrzehnte ein reichhaltigerer hiſtoriſcher Stoff herbeigeſchafft iſt, eine genügendere wiſſenſchaftliche Darſtellung erlauben, als beim erſten Erſcheinen der Phänomenologie des Geiſtes möglich war. Er wollte vielmehr, wie aus einer

unter ſeinen nachgelaſſenen Papieren enthaltenen Bemerkung hervorgeht und auch ſeine mündlichen Aeußerungen beſtätigten, die Phänomenologie des Geiſtes, um ihrer eigenthümlichen Beziehung auf die Zeit ihres Entſtehens keinen Eintrag zu thun, auch bei der neuen Ausgabe im Weſentlichen unverändert laſſen und nur im Einzelnen, wo ihm der Ausdruck weniger angemeſſen, oder die Gliederung der Sätze nicht deutlich genug hervorzutreten ſchien, der Darſtellung durch leichte Aenderungen nachzuhelfen ſuchen. Nach dieſem Plane hat er während der letzten Wochen vor ſeinem Heimgange die Reviſion ſeines Werkes begonnen und bis zur Seite XXXVII der alten (S. 25 der neuen) Ausgabe fortgeführt. Alle Aenderungen, wodurch ſich bis zu der eben bezeichneten Stelle der Vorrede die neue Ausgabe des Werks von der alten unterſcheidet, ſind von dem Verfaſſer ſelbſt gemacht. Weitere Vorarbeiten und Bemerkungen, die bei der neuen Ausgabe hätten benutzt werden können, fanden ſich weder in dem ſchriftlichen Nachlaſſe des Verfaſſers noch in ſeinem Handexemplar der Phänomenologie des Geiſtes.

Der Aufforderung, die Durchſicht und Herausgabe dieſes Werks zu beſorgen, bin ich um ſo williger gefolgt, je geeigneter dieſes Geſchäft ſchien, meinen perſönlichen

Schmerz über den großen Verluſt, welchen alle näheren Freunde Hegel's durch ſeinen Tod erlitten haben, zu beſänftigen, und je aufrichtiger ich wünſchte, auch zu meinem Theile mitzuwirken, daß die tiefſinnigen Schöpfungen ſeines Geiſtes in würdiger Geſtalt der Nachwelt überliefert würden. Die Natur des mir anvertrauten Geſchäfts brachte es mit ſich, daß ich bei dieſem Werke, welches wegen der unerſchöpflichen Fülle ſeines Inhalts, der Strenge ſeiner wiſſenſchaftlichen Form und der Angemeſſenheit ſeines Ausdrucks wenigſtens eben ſolche gewiſſenhafte Sorgfalt verdient, als von jedem Herausgeber einer Schrift des klaſſiſchen Alterthums mit Grund gefordert wird, mich aller weſentlichen Aenderungen und Zuſätze enthalten mußte. Mein Streben war alſo lediglich dahin gerichtet, einen in allen Beziehungen correcten Text zu liefern und beſonders die Stellen, wo ſinnſtörende Druckfehler das Verſtändniß erſchwerten, oder der grammatiſche Zuſammenhang in etwas verdunkelt war, zu reinigen und den Forderungen des Gedankens anzupaſſen, ohne doch dadurch das Urſprüngliche des Inhalts und die großartige Eigenthümlichkeit der Darſtellung irgendwie zu gefährden. Und ſo übergebe ich in ſeiner erneuten Geſtalt dieſes Werk, das ſeit einem Vierteljahrhundert

durch die ſtille Macht des in ihm entwickelten Geiſtes nicht Wenige zum Bewußtſeyn ihrer ſelbſt heraufgebildet hat, allen Freunden ſtrenger Wiſſenſchaft mit dem Wunſche, daß es noch an Vielen ſeine erleuchtende Kraft bewähren möge.

Berlin den 29ſten November 1832.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Inhalt.

Vorrede: Vom wissenschaftlichen Erkennen.

Das Element des Wahren ist der Begriff und seine wahre Gestalt das wissenschaftliche System S. 6. Jetziger Standpunkt des Geistes S. 7. Das Princip ist nicht die Vollendung; gegen den Formalismus S. 10. Das Absolute ist Subject S. 14; und was dieses ist S. 15. Element des Wissens S. 19. Die Erhebung in dasselbe ist die Phänomenologie des Geistes S. 21. Verwandlung des Vorgestellten und Bekannten in den Gedanken S. 23; und dieses in den Begriff S. 26. In wie fern ist die Phänomenologie des Geistes negativ oder enthält das Falsche S. 29. Historische und mathematische Wahrheit S. 31. Natur der philosophischen Wahrheit und ihrer Methode S. 35; gegen den schematisirenden Formalismus S. 37. Erforderniß beim Studium der Philosophie S. 44. Das raisonnirende Denken in seinem negativen Verhalten S. 45; in seinem positiven; sein Subject S. 46. Das natürliche Philosophiren als gesunder Menschenverstand und als Genialität S. 53. Beschluß, Verhältniß des Schriftstellers zum Publikum S. 54.

Seite.

Einleitung ..... 57 — 70

A. Bewußtseyn S. 71 — 126.

I. Die sinnliche Gewißheit oder das Dieses und das Meinen 71 — 82
II. Die Wahrnehmung, oder das Ding und die Täuschung... 82 — 97
III. Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt .. 97 — 126

Seite.

B. Selbstbewußtseyn S. 127 — 168.

IV. Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst..... 127

A. Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseyns, Herrschaft und Knechtschaft..... 135 — 145

B. Freiheit des Selbstbewußtseyns..... 145 — 168
Stoicismus S. 147, Skepticismus S. 149; und das unglückliche Bewußtseyn S. 154.

C. (AA.) Vernunft S. 169 — 316.

V. Gewißheit und Wahrheit der Vernunft..... 169 — 176

A. Beobachtende Vernunft..... 176 — 254

a. Beobachtung der Natur S. 179 — 218.
Beschreiben überhaupt S. 179. Merkmale S. 181. Gesetze S. 183.
Beobachtung des Organischen S. 187.

α. Beziehung desselben auf das Unorganische S. 188. β. Teleologie S. 189. γ. Inneres und Aeußeres S. 194. αα. Das Innere S. 195. Gesetze seiner reinen Momente, der Sensibilität u. s. w. S. 197. Das Innere und sein Aeußeres S. 200. ββ. Das Innere und das Aeußere als Gestalt S. 201. γγ. Das Aeußere selbst als Inneres und Aeußeres oder die organische Idee übergetragen auf das Unorganische S. 208. Das Organische nach dieser Seite; seine Gattung, Art und Individualität S. 212.

b. Beobachtung des Selbstbewußtseyns in seiner Reinheit und in seiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit S. 218 — 224.
Logische S. 218 und psychologische Gesetze S. 220.

c. In seiner Beziehung auf seine unmittelbare Wirklichkeit S. 224 — 254.
Physiognomik S. 227; und Schädellehre S. 237 — 254.

Seite.

B. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseyns durch sich selbst 254
a. Die Lust und die Nothwendigkeit 262
b. Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels 267
c. Die Tugend und der Weltlauf ..... 275 — 284

C. Die Individualität, welche sich an und für sich reell ist. 284
a. Das geistige Thierreich und der Betrug oder die Sache selbst ..... 286 — 304
b. Die gesetzgebende Vernunft 304
c. Die gesetzprüfende Vernunft 309

(BB.) Der Geist S. 317 — 491.

VI. Der Geist 317

A. Der wahre Geist, die Sittlichkeit 320
a. Die sittliche Welt, das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib ..... 321 — 335
b. Die sittliche Handlung, das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal ..... 335 — 348
c. Der Rechtszustand ..... 348 — 353

B. Der sich entfremdete Geist, die Bildung ..... 353 — 356
I. Die Welt des sich entfremdeten Geistes 356
a. Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit ..... 357 — 385
b. Der Glauben und die reine Einsicht ..... 385 — 393
II. Die Aufklärung 393
a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben 395
b. Die Wahrheit der Aufklärung 419
III. Die absolute Freiheit und der Schrecken 426

C. Der seiner selbst gewisse Geist, die Moralität .. 437
a. Die moralische Weltanschauung 438
b. Die Verstellung ..... 449 — 460
c. Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung ..... 460 — 491

(CC.) Die Religion S. 492 — 573.

VII. Die Religion ..... 492 — 500

A. Die natürliche Religion ..... 500 — 509
a. Das Lichtwesen S. 502.
b. Die Pflanze und das Thier S. 504.
c. Der Werkmeister S. 506.

Seite.

B. Die Kunſt-Religion 509
a. Das abſtracte Kunſtwerk 512
b. Das lebendige Kunſtwerk 522
c. Das geiſtige Kunſtwerk 527

C. Die offenbare Religion 542

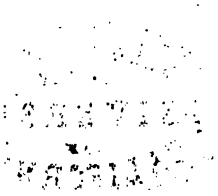
(DD.) Das abſolute Wiſſen S. 574 — 591.

VIII. Das abſolute Wiſſen ..... 574 — 591

Phänomenologie

des

Geistes.



REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA.

Vorrede.

Eine Erklärung, wie sie einer Schrift in einer Vorrede nach der Gewohnheit vorausgeschickt wird, — über den Zweck, den der Verfasser sich in ihr vorgesetzt, so wie über die Veranlassungen und das Verhältniß, worin er sie zu anderen früheren oder gleichzeitigen Behandlungen desselben Gegenstandes zu stehen glaubt, scheint bei einer philosophischen Schrift nicht nur überflüssig, sondern um der Natur der Sache willen sogar unpassend und zweckwidrig zu seyn. Denn wie und was von Philosophie in einer Vorrede zu sagen schicklich wäre, — etwa eine historische Angabe der Tendenz und des Standpunkts, des allgemeinen Inhalts und der Resultate, eine Verbindung von hin und her sprechenden Behauptungen und Versicherungen über das Wahre — kann nicht für die Art und Weise gelten, in der die philosophische Wahrheit darzustellen sey. — Auch weil die Philosophie wesentlich im Elemente der Allgemeinheit ist, die das Besondere in sich schließt, so findet bei ihr mehr als bei anderen Wissenschaften der Schein statt, als ob in dem Zwecke oder den letzten Resultaten die Sache selbst und sogar in ihrem vollkommenen Wesen ausgedrückt wäre, gegen welches die Ausführung eigentlich das Unwesentliche sey. In der allgemeinen Vorstellung hingegen, was z. B. Anatomie sey, etwa die Kenntniß der Theile des Körpers nach ihrem unlebendigen Daseyn betrachtet, ist man überzeugt, die Sache selbst, den Inhalt dieser Wissenschaft, noch nicht zu besitzen, sondern außerdem um das Besondere sich bemühen zu müssen. — Ferner pflegt bei einem solchen Aggregate von Kenntnissen, das den Namen Wissenschaft nicht mit Recht führt, eine Conversation über Zweck und derglei-

chen Allgemeinheiten nicht von der hiſtoriſchen und begriffloſen Weiſe verſchieden zu ſeyn, in der auch von dem Inhalte ſelbſt, dieſen Nerven, Muskeln und ſo fort, geſprochen wird. Bei der Philoſophie hingegen würde die Ungleichheit entſtehen, daß von einer ſolchen Weiſe Gebrauch gemacht, und dieſe doch von ihr ſelbſt als unfähig, die Wahrheit zu faſſen, aufgezeigt würde.

So wird auch durch die Beſtimmung des Verhältniſſes, das ein philoſophiſches Werk zu andern Beſtrebungen über denſelben Gegenſtand zu haben glaubt, ein fremdartiges Intereſſe hereingezogen, und das, worauf es bei der Erkenntniß der Wahrheit ankommt, verdunkelt. So feſt der Meinung der Gegenſatz des Wahren und des Falſchen wird, ſo pflegt ſie auch entweder Beiſtimmung oder Widerſpruch gegen ein vorhandenes philoſophiſches Syſtem zu erwarten, und in einer Erklärung über ein ſolches nur entweder das eine oder das andere zu ſehen. Sie begreift die Verſchiedenheit philoſophiſcher Syſteme nicht ſo ſehr als die fortſchreitende Entwickelung der Wahrheit, als ſie in der Verſchiedenheit nur den Widerſpruch ſieht. Die Knospe verſchwindet in dem Hervorbrechen der Blüthe, und man könnte ſagen, daß jene von dieſer widerlegt wird; ebenſo wird durch die Frucht die Blüthe für ein falſches Daſeyn der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieſer. Dieſe Formen unterſcheiden ſich nicht nur, ſondern verdrängen ſich auch als unverträglich mit einander. Aber ihre flüſſige Natur macht ſie zugleich zu Momenten der organiſchen Einheit, worin ſie ſich nicht nur nicht widerſtreiten, ſondern eins ſo nothwendig als das andere iſt, und dieſe gleiche Nothwendigkeit macht erſt das Leben des Ganzen aus. Aber der Widerſpruch gegen ein philoſophiſches Syſtem pflegt theils ſich ſelbſt nicht auf dieſe Weiſe zu begreifen, theils auch weiß das auffaſſende Bewußtſeyn gemeinhin nicht, ihn von ſeiner Einſeitigkeit zu befreien oder frei zu erhalten, und in der Geſtalt des ſtreitend und ſich zuwider Scheinenden gegenſeitig nothwendige Momente zu erkennen.

Die Forderung von dergleichen Erklärungen, so wie die Befriedigungen derselben gelten leicht dafür, das Wesentliche zu betreiben. Worin könnte mehr das Innere einer philosophischen Schrift ausgesprochen seyn, als in den Zwecken und Resultaten derselben, und wodurch diese bestimmter erkannt werden, als durch ihre Verschiedenheit von dem, was das Zeitalter sonst in derselben Sphäre hervorbringt? Wenn aber ein solches Thun für mehr als für den Anfang des Erkennens, wenn es für das wirkliche Erkennen gelten soll, ist es in der That zu den Erfindungen zu rechnen, die Sache selbst zu umgehen, und dieses beides zu verbinden, den Anschein des Ernstes und Bemühens um sie, und die wirkliche Ersparung desselben. — Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt und das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen. — Ebenso ist die Verschiedenheit vielmehr die Grenze der Sache; sie ist da, wo die Sache aufhört, oder sie ist das, was diese nicht ist. Solche Bemühungen mit dem Zwecke oder den Resultaten, so wie mit den Verschiedenheiten und Beurtheilungen des einen und des anderen, sind daher eine leichtere Arbeit, als sie vielleicht scheinen. Denn statt mit der Sache sich zu befassen, ist solches Thun immer über sie hinaus; statt in ihr zu verweilen und sich in ihr zu vergessen, greift solches Wissen immer nach einem Anderen, und bleibt vielmehr bei sich selbst, als daß es bei der Sache ist und sich ihr hingiebt. — Das leichteste ist, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurtheilen, schwerer, es zu fassen, das schwerste, was beides vereinigt, seine Darstellung hervorzubringen.

Der Anfang der Bildung und des Herausarbeitens aus der Unmittelbarkeit des substantiellen Lebens wird immer damit gemacht werden müssen, Kenntnisse allgemeiner Grundsätze und

Geſichtspunkte zu erwerben, ſich nur erſt zu dem Gedanken der Sache überhaupt herauf zu arbeiten, nicht weniger ſie mit Gründen zu unterſtützen oder zu widerlegen, die concrete und reiche Fülle nach Beſtimmtheiten aufzufaſſen, und ordentlichen Beſcheid und ernſthaftes Urtheil über ſie zu ertheilen zu wiſſen. Dieſer Anfang der Bildung wird aber zunächſt dem Ernſte des erfüllten Lebens Platz machen, der in die Erfahrung der Sache ſelbſt hineinführt, und wenn auch dieß noch hinzukommt, daß der Ernſt des Begriffs in ihre Tiefe ſteigt, ſo wird eine ſolche Kenntniß und Beurtheilung in der Converſation ihre ſchickliche Stelle behalten.

Die wahre Geſtalt, in welcher die Wahrheit exiſtirt, kann allein das wiſſenſchaftliche Syſtem derſelben ſeyn. Daran mitzuarbeiten, daß die Philoſophie der Form der Wiſſenſchaft näher komme, — dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wiſſen ablegen zu können und wirkliches Wiſſen zu ſeyn, — iſt es, was ich mir vorgeſetzt. Die innere Nothwendigkeit, daß das Wiſſen Wiſſenſchaft ſey, liegt in ſeiner Natur, und die befriedigende Erklärung hierüber iſt allein die Darſtellung der Philoſophie ſelbſt. Die äußere Nothwendigkeit aber, inſofern ſie, abgeſehen von der Zufälligkeit der Perſon und der individuellen Veranlaſſungen, auf eine allgemeine Weiſe gefaßt wird, iſt daſſelbe, was die innere, in der Geſtalt nämlich, wie die Zeit das Daſeyn ihrer Momente vorſtellt. Daß die Erhebung der Philoſophie zur Wiſſenſchaft an der Zeit iſt, dieß aufzuzeigen würde daher die einzig wahre Rechtfertigung der Verſuche ſeyn, die dieſen Zweck haben, weil ſie deſſen Nothwendigkeit darthun, ja ſie ihn zugleich ausführen würde.

Indem die wahre Geſtalt der Wahrheit in die Wiſſenſchaftlichkeit geſetzt wird, — oder was daſſelbe iſt, indem die Wahrheit behauptet wird, an dem Begriffe allein das Element ihrer Exiſtenz zu haben, — ſo weiß ich, daß dieß im Widerſpruch mit einer Vorſtellung und deren Folgen zu ſtehen ſcheint, welche eine ſo große Anmaßung als Ausbreitung in der Ueberzeugung des Zeitalters hat. Eine Erklärung über dieſen Widerſpruch ſcheint

darum nicht überflüssig; wenn sie auch hier weiter nichts als gleichfalls eine Versicherung, wie das, gegen was sie geht, seyn kann. Wenn nämlich das Wahre nur in demjenigen, oder vielmehr nur als dasjenige existirt, was bald Anschauung, bald unmittelbares Wissen des Absoluten, Religion, das Seyn — nicht im Centrum der göttlichen Liebe, sondern das Seyn desselben selbst — genannt wird, so wird von da aus zugleich für die Darstellung der Philosophie vielmehr das Gegentheil der Form des Begriffs gefordert. Das Absolute soll nicht begriffen, sondern gefühlt und angeschaut, nicht sein Begriff, sondern sein Gefühl und Anschauung sollen das Wort führen und ausgesprochen werden.

Wird die Erscheinung einer solchen Forderung nach ihrem allgemeineren Zusammenhange aufgefaßt und auf die Stufe gesehen, worauf der selbstbewußte Geist gegenwärtig steht, so ist er über das substantielle Leben, das er sonst im Elemente des Gedankens führte, hinaus, — über diese Unmittelbarkeit seines Glaubens, über die Befriedigung und Sicherheit der Gewißheit, welche das Bewußtseyn von seiner Versöhnung mit dem Wesen und dessen allgemeiner, der inneren und äußeren, Gegenwart besaß. Er ist nicht nur darüber hinausgegangen, in das andere Extrem der substanzlosen Reflexion seiner in sich selbst, sondern auch über diese. Sein wesentliches Leben ist ihm nicht nur verloren, er ist sich auch dieses Verlustes und der Endlichkeit, die sein Inhalt ist, bewußt. Von den Trebern sich wegwendend, daß er im Argen liegt, bekennend und darauf schmähend, verlangt er nun von der Philosophie nicht sowohl das Wissen dessen, was er ist, als zur Herstellung jener Substantialität und der Gediegenheit des Seyns erst wieder durch sie zu gelangen. Diesem Bedürfnisse soll sie also nicht so sehr die Verschlossenheit der Substanz aufschließen und diese zum Selbstbewußtseyn erheben, — nicht so sehr das chaotische Bewußtseyn zur gedachten Ordnung und zur Einfachheit des Begriffs zurückbringen, als vielmehr die Sonderungen des Gedankens zusammenschütten, den unterscheidenden Begriff unterdrücken und

das Gefühl des Wesens herstellen, nicht sowohl Einsicht als Erbauung gewähren. Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und Liebe sind der Köder, der gefordert wird, um die Lust zum Anbeißen zu erwecken, nicht der Begriff, sondern die Ekstase, nicht die kalt fortschreitende Nothwendigkeit der Sache, sondern die gährende Begeisterung soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichthums der Substanz seyn.

Dieser Forderung entspricht die angestrengte und fast eifernd und gereizt sich zeigende Bemühung, die Menschen aus der Versunkenheit ins Sinnliche Gemeine und Einzelne herauszureißen und ihren Blick zu den Sternen aufzurichten; als ob sie des Göttlichen ganz vergessend, mit Staub und Wasser, wie der Wurm, auf dem Punkte sich zu befriedigen stünden. Sonst hatten sie einen Himmel mit weitläufigem Reichthume von Gedanken und Bildern ausgestattet. Von allem, was ist, lag die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft war; an ihm, statt in dieser Gegenwart zu verweilen, glitt der Blick über sie hinaus, zum göttlichen Wesen, zu einer, wenn man so sagen kann, jenseitigen Gegenwart hinauf. Das Auge des Geistes mußte mit Zwang auf das Irdische gerichtet und bei ihm festgehalten werden; und es hat einer langen Zeit bedurft, jene Klarheit, die nur das Ueberirdische hatte, in die Dumpfheit und Verworrenheit, worin der Sinn des Diesseitigen lag, hineinzuarbeiten, und die Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige als solches, welche Erfahrung genannt wurde, interessant und geltend zu machen. — Jetzt scheint die Noth des Gegentheils vorhanden, der Sinn so sehr in dem Irdischen festgewurzelt, daß es gleicher Gewalt bedarf, ihn darüber zu erheben. Der Geist zeigt sich so arm, daß er sich, wie in der Sandwüste der Wanderer nach einem einfachen Trunk Wassers, nur nach dem dürftigen Gefühle des Göttlichen überhaupt für seine Erquickung zu sehnen scheint. An diesem, woran dem Geiste genügt, ist die Größe seines Verlustes zu ermessen.

Diese Genügsamkeit des Empfangens oder Sparsamkeit des Gebens ziemt der Wissenschaft nicht. Wer nur Erbauung sucht, wer die irdische Mannigfaltigkeit seines Daseyns und des Gedankens in Nebel einzuhüllen und nach dem unbestimmten Genusse dieser unbestimmten Göttlichkeit verlangt, mag zusehen, wo er dieß findet; er wird leicht selbst sich etwas vorzuschwärmen und damit sich aufzuspreizen die Mittel finden. Die Philosophie aber muß sich hüten, erbaulich seyn zu wollen.

Noch weniger muß diese Genügsamkeit, die auf die Wissenschaft Verzicht thut, darauf Anspruch machen, daß solche Begeisterung und Trübheit etwas höheres sey als die Wissenschaft. Dieses prophetische Reden meint recht im Mittelpunkte und der Tiefe zu bleiben, blickt verächtlich auf die Bestimmtheit (den Horos), und hält sich absichtlich von dem Begriffe und der Nothwendigkeit entfernt, als von der Reflexion, die nur in der Endlichkeit hause. Wie es aber eine leere Breite giebt, so auch eine leere Tiefe; — eine Extension der Substanz, die sich in endliche Mannigfaltigkeit ergießt, ohne Kraft sie zusammenzuhalten, so eine gehaltlose Intensität, welche als lautere Kraft ohne Ausbreitung sich haltend, dasselbe ist, was die Oberflächlichkeit. Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Aeußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut. — Zugleich wenn dieß begrifflose substantielle Wissen die Eigenheit des Selbsts in dem Wesen versenkt zu haben und wahr und heilig zu philosophiren vorgiebt, so verbirgt es sich dieß, daß es statt dem Gotte ergeben zu seyn, durch die Verschmähung des Maßes und der Bestimmung vielmehr nur bald in sich selbst die Zufälligkeit des Inhalts, bald in ihm die eigene Willkür gewähren läßt. — Indem sie sich dem ungebändigten Gähren der Substanz überlassen, meinen sie, durch die Einhüllung des Selbstbewußtseyns und Aufgeben des Verstandes, die Seinen zu seyn, denen Gott die Weisheit im Schlafe giebt; was sie so in der That im Schlafe empfangen und gebähren, sind darum auch Träume.

Es iſt übrigens nicht ſchwer zu ſehen, daß unſere Zeit eine Zeit der Geburt und des Uebergangs zu einer neuen Periode iſt. Der Geiſt hat mit der bisherigen Welt ſeines Daſeyns und Vorſtellens gebrochen, und ſteht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu verſenken, und in der Arbeit ſeiner Umgeſtaltung. Zwar iſt er nie in Ruhe, ſondern in immer fortſchreitender Bewegung begriffen. Aber wie beim Kinde nach langer ſtiller Ernährung der erſte Athemzug jene Allmähligkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht, — ein qualitativer Sprung, — und jetzt das Kind geboren iſt, ſo reift der ſich bildende Geiſt langſam und ſtill der neuen Geſtalt entgegen, löſt ein Theilchen des Baues ſeiner vorhergehenden Welt nach dem andern auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtſinn wie die Langeweile, die im Beſtehenden einreißen, die unbeſtimmte Ahnung eines Unbekannten ſind Vorboten, daß etwas Anderes im Anzuge iſt. Dieß allmählige Zerbröckeln, das die Phyſiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einemmale das Gebilde der neuen Welt hinſtellt.

Allein eine vollkommene Wirklichkeit hat dieß Neue ſo wenig als das eben geborne Kind; und dieß iſt weſentlich nicht außer Acht zu laſſen. Das erſte Auftreten iſt erſt ſeine Unmittelbarkeit oder ſein Begriff. So wenig ein Gebäude fertig iſt, wenn ſein Grund gelegt worden: ſo wenig iſt der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze ſelbſt. Wo wir eine Eiche in der Kraft ihres Stammes und in der Ausbreitung ihrer Aeſte und den Maſſen ihrer Belaubung zu ſehen wünſchen, ſind wir nicht zufrieden, wenn uns an dieſer Stelle eine Eichel gezeigt wird. So iſt die Wiſſenſchaft, die Krone einer Welt des Geiſtes, nicht in ihrem Anfange vollendet. Der Anfang des neuen Geiſtes iſt das Produkt einer weitläufigen Umwälzung von mannigfaltigen Bildungsformen, der Preis eines vielfach verſchlungenen Weges und eben ſo vielfacher Anſtrengung und Bemühung. Er iſt das aus der Succeſſion wie aus ſeiner Ausdehnung in ſich zurückgegangene Ganze, der gewor-

dene einfache Begriff deſſelben. Die Wirklichkeit dieſes einfachen Ganzen aber beſteht darin, daß jene zu Momenten gewordenen Geſtaltungen ſich wieder von neuem, aber in ihrem neuen Elemente, in dem gewordenen Sinne entwickeln und Geſtaltung geben.

Indem einer Seits die erſte Erſcheinung der neuen Welt nur erſt das in ſeine Einfachheit verhüllte Ganze oder ſein allgemeiner Grund iſt, ſo iſt dem Bewußtſeyn dagegen der Reichthum des vorhergehenden Daſeyns noch in der Erinnerung gegenwärtig. Es vermißt an der neu erſcheinenden Geſtalt die Ausbreitung und Beſonderung des Inhalts; noch mehr aber vermißt es die Ausbildung der Form, wodurch die Unterſchiede mit Sicherheit beſtimmt und in ihre feſten Verhältniſſe geordnet werden. Ohne dieſe Ausbildung entbehrt die Wiſſenſchaft der allgemeinen Verſtändlichkeit, und hat den Schein, ein eſoteriſches Beſitzthum einiger Einzelnen zu ſeyn; — ein eſoteriſches Beſitzthum: denn ſie iſt nur erſt in ihrem Begriffe oder ihr Inneres vorhanden; einiger Einzelnen: denn ihre unausgebreitete Erſcheinung macht ihr Daſeyn zum Einzelnen. Erſt was vollkommen beſtimmt iſt, iſt zugleich exoteriſch, begreiflich, und fähig, gelernt und das Eigenthum Aller zu ſeyn. Die verſtändige Form der Wiſſenſchaft iſt der Allen dargebotene und für Alle gleichgemachte Weg zu ihr, und durch den Verſtand zum vernünftigen Wiſſen zu gelangen iſt die gerechte Forderung des Bewußtſeyns, das zur Wiſſenſchaft hinzutritt; denn der Verſtand iſt das Denken, das reine Ich überhaupt; und das Verſtändige iſt das ſchon Bekannte und das Gemeinſchaftliche der Wiſſenſchaft und des unwiſſenſchaftlichen Bewußtſeyns, wodurch dieſes unmittelbar in jene einzutreten vermag.

Die Wiſſenſchaft, die erſt beginnt, und es alſo noch weder zur Vollſtändigkeit des Details, noch zur Vollkommenheit der Form gebracht hat, iſt dem Tadel darüber ausgeſetzt. Aber wenn dieſer ihr Weſen treffen ſoll, ſo würde er ebenſo ungerecht ſeyn, als es unſtatthaft iſt, die Forderung jener Ausbildung nicht anerkennen zu wollen. Dieſer Gegenſatz ſcheint der hauptſächlichſte Knoten zu

seyn, an dem die wissenschaftliche Bildung sich gegenwärtig zerarbeitet und worüber sie sich noch nicht gehörig versteht. Der eine Theil pocht auf den Reichthum des Materials und die Verständlichkeit, der andere verschmäht wenigstens diese und pocht auf die unmittelbare Vernünftigkeit und Göttlichkeit. Wenn auch jener Theil, es sey durch die Kraft der Wahrheit allein oder auch durch das Ungestüm des andern, zum Stillschweigen gebracht ist, und wenn er in Ansehung des Grunds der Sache sich überwältigt fühlte, so ist er darum in Ansehung jener Forderungen nicht befriedigt; denn sie sind gerecht, aber nicht erfüllt. Sein Stillschweigen gehört nur halb dem Siege, halb aber der Langeweile und Gleichgültigkeit, welche die Folge einer beständig erregten Erwartung und nicht erfolgten Erfüllung der Versprechungen zu seyn pflegt.

In Ansehung des Inhalts machen die Anderen sich es wohl zuweilen leicht genug, eine große Ausdehnung zu haben. Sie ziehen auf ihren Boden eine Menge Material, nämlich das schon Bekannte und Geordnete, herein, und indem sie sich vornehmlich mit den Sonderbarkeiten und Curiositäten zu thun machen, scheinen sie um so mehr das übrige, womit das Wissen in seiner Art schon fertig war, zu besitzen, zugleich auch das noch Ungeregelte zu beherrschen, und somit alles der absoluten Idee zu unterwerfen, welche hiermit in Allem erkannt und zur ausgebreiteten Wissenschaft gediehen zu seyn scheint. Näher aber diese Ausbreitung betrachtet, so zeigt sie sich nicht dadurch zu Stande gekommen, daß Ein und Dasselbe sich selbst verschieden gestaltet hätte, sondern sie ist die gestaltlose Wiederholung des Einen und Desselben, das nur an das verschiedene Material äußerlich angewendet ist, und einen langweiligen Schein der Verschiedenheit erhält. Die für sich wohl wahre Idee bleibt in der That nur immer in ihrem Anfange stehen, wenn die Entwickelung in nichts als in einer solchen Wiederholung derselben Formel besteht. Die Eine unbewegte Form vom wissenden Subjecte an dem Vorhandenen herumgeführt, das Material in dieß ruhende Element von außenher eingetaucht, dieß ist

so wenig, als willkürliche Einfälle über den Inhalt, die Erfüllung dessen, was gefordert wird, nämlich der aus sich entspringende Reichthum und sich selbst bestimmende Unterschied der Gestalten. Es ist vielmehr ein einfarbiger Formalismus, der nur zum Unterschiede des Stoffes und zwar dadurch kommt, weil dieser schon bereitet und bekannt ist.

Dabei behauptet er diese Eintönigkeit und die abstracte Allgemeinheit für das Absolute; er versichert, daß in ihr unbefriedigt zu seyn, eine Unfähigkeit sey, sich des absoluten Standpunktes zu bemächtigen und auf ihm fest zu halten. Wenn sonst die leere Möglichkeit, sich etwas auch auf eine andere Weise vorzustellen, hinreichte, um eine Vorstellung zu widerlegen, und dieselbe bloße Möglichkeit, der allgemeine Gedanke, auch den ganzen positiven Werth des wirklichen Erkennens hatte, so sehen wir hier gleichfalls der allgemeinen Idee in dieser Form der Unwirklichkeit allen Werth zugeschrieben, und die Auflösung des Unterschiedenen und Bestimmten, oder vielmehr das weiter nicht entwickelte noch an ihm selbst sich rechtfertigende Hinunterwerfen desselben in den Abgrund des Leeren für speculative Betrachtungsart gelten. Irgend ein Daseyn, wie es im Absoluten ist, betrachten, besteht hier in nichts anderem, als daß davon gesagt wird, es sey zwar jetzt von ihm gesprochen worden, als von einem Etwas, im Absoluten, dem A = A; jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sey alles Eins. Dieß Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntniß entgegenzusetzen, — oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntniß. — Der Formalismus, den die Philosophie neuerer Zeit verklagt und geschmäht, und der sich in ihr selbst wieder erzeugte, wird, wenn auch seine Ungenügsamkeit bekannt und gefühlt ist, aus der Wissenschaft nicht verschwinden, bis das Erkennen der absoluten Wirklichkeit sich über seine Natur vollkommen klar geworden ist. — In der Rücksicht,

daß die allgemeine Vorstellung, wenn sie dem, was ein Versuch ihrer Ausführung ist, vorangeht, das Auffassen der letztern erleichtert, ist es dienlich, das Ungefähre derselben hier anzudeuten, in der Absicht zugleich, bei dieser Gelegenheit einige Formen zu entfernen, deren Gewohnheit ein Hinderniß für das philosophische Erkennen ist.

Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken. Zugleich ist zu bemerken, daß die Substantialität so sehr das Allgemeine oder die Unmittelbarkeit des Wissens selbst, als auch diejenige, welche Seyn oder Unmittelbarkeit für das Wissen ist, in sich schließt. — Wenn Gott als die Eine Substanz zu fassen, das Zeitalter empörte, worin diese Bestimmung ausgesprochen wurde, so lag theils der Grund hiervon in dem Instincte, daß darin das Selbstbewußtseyn nur untergegangen, nicht erhalten ist, theils aber ist das Gegentheil, welches das Denken als Denken festhält, die Allgemeinheit als solche, dieselbe Einfachheit oder ununterschiedene, unbewegte Substantialität; und wenn Drittens das Denken das Seyn der Substanz mit sich vereint und die Unmittelbarkeit oder das Anschauen als Denken erfaßt, so kommt es noch darauf an, ob dieses intellectuelle Anschauen nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt, und die Wirklichkeit selbst auf eine unwirkliche Weise darstellt.

Die lebendige Substanz ist ferner das Seyn, welches in Wahrheit Subject, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittelung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subject die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegensetzende Verdoppelung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich wiederherstellende Gleich-

heit oder die Reflexion im Andersseyn in sich selbst — nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.

Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. An sich ist jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst mit dem Andersseyn und der Entfremdung, so wie mit dem Ueberwinden dieser Entfremdung ist. Aber dieß Ansich ist die abstracte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, für sich zu seyn, und damit überhaupt von der Selbstbewegung der Form abgesehen wird. Wenn die Form als dem Wesen gleich ausgesagt wird, so ist es eben darum ein Mißverstand, zu meinen, daß das Erkennen sich mit dem Ansich oder dem Wesen begnügen, die Form aber ersparen könne; — daß der absolute Grundsatz oder die absolute Anschauung die Ausführung des erstern oder die Entwickelung der andern entbehrlich mache. Gerade weil die Form dem Wesen so wesentlich ist, als es sich selbst, ist es nicht blos als Wesen, d. h. als unmittelbare Substanz, oder als reine Selbstanschauung des Göttlichen zu fassen und auszudrücken, sondern eben so sehr als Form und im ganzen Reichthum der entwickelten Form; dadurch wird es erst als Wirkliches gefaßt und ausgedrückt.

Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwickelung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subject, oder Sichselbstwerden zu seyn. So widersprechend es scheinen mag, daß das Absolute wesentlich als Resultat zu begreifen sey, so stellt doch eine geringe Ueberle-

gung diesen Schein von Widerspruch zurecht. Der Anfang, das Princip, oder das Absolute, wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird, ist nur das Allgemeine. So wenig, wenn ich sage: alle Thiere, dieß Wort für eine Zoologie gelten kann, ebenso fällt es auf, daß die Worte des Göttlichen, Absoluten, Ewigen u. s. w. das nicht aussprechen, was darin enthalten ist; — und nur solche Worte drücken in der That die Anschauung als das Unmittelbare aus. Was mehr ist, als ein solches Wort, der Uebergang auch nur zu einem Satze, enthält ein Anderswerden, das zurückgenommen werden muß, ist eine Vermittelung. Diese aber ist das, was perhorrescirt wird, als ob dadurch, daß mehr aus ihr gemacht wird denn nur dieß, daß sie nichts absolutes und im Absoluten gar nicht sey, die absolute Erkenntniß aufgegeben wäre.

Dieß Perhorresciren stammt aber in der That aus der Unbekanntschaft mit der Natur der Vermittelung und des absoluten Erkennens selbst. Denn die Vermittelung ist nichts anderes als die sich bewegende Sichselbstgleichheit, oder sie ist die Reflexion in sich selbst, das Moment des fürsichseyenden Ich, die reine Negativität oder, auf ihre reine Abstraction herabgesetzt, das einfache Werden. Das Ich, oder das Werden überhaupt, dieses Vermitteln ist um seiner Einfachheit willen eben die werdende Unmittelbarkeit und das Unmittelbare selbst. — Es ist daher ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeschlossen und nicht als positives Moment des Absoluten erfaßt wird. Sie ist es, die das Wahre zum Resultate macht, aber diesen Gegensatz gegen sein Werden ebenso aufhebt; denn dieß Werden ist ebenso einfach und daher von der Form des Wahren, im Resultate sich als einfach zu zeigen, nicht verschieden; es ist vielmehr eben dieß Zurückgegangenseyn in die Einfachheit. — Wenn der Embryo wohl an sich Mensch ist, so ist er es aber nicht für sich; für sich ist er es nur als gebildete Vernunft, die sich zu dem gemacht hat, was sie an sich ist. Dieß erst ist ihre Wirklichkeit. Aber dieß Resultat ist selbst einfache Unmittelbarkeit, denn es ist die selbstbe-

wußte Freiheit, die in sich ruht, und den Gegensatz nicht auf die Seite gebracht hat und ihn da liegen läßt, sondern mit ihm versöhnt ist.

Das Gesagte kann auch so ausgedrückt werden, daß die Vernunft das zweckmäßige Thun ist. Die Erhebung der vermeinten Natur über das mißkannte Denken, und zunächst die Verbannung der äußeren Zweckmäßigkeit hat die Form des Zwecks überhaupt in Mißkredit gebracht. Allein, wie auch Aristoteles die Natur als das zweckmäßige Thun bestimmt, der Zweck ist das Unmittelbare, Ruhende, das Unbewegte, welches selbst bewegend ist; so ist es Subject. Seine Kraft zu bewegen, abstract genommen, ist das Fürsichseyn oder die reine Negativität. Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang, weil der Anfang Zweck ist; — oder das Wirkliche ist nur darum dasselbe, was sein Begriff, weil das Unmittelbare als Zweck das Selbst oder die reine Wirklichkeit in ihm selbst hat. Der ausgeführte Zweck oder das daseyende Wirkliche ist Bewegung und entfaltetes Werden; eben diese Unruhe aber ist das Selbst; und jener Unmittelbarkeit und Einfachheit des Anfangs ist es darum gleich, weil es das Resultat, das in sich Zurückgekehrte, — das in sich Zurückgekehrte aber eben das Selbst, und das Selbst die sich auf sich beziehende Gleichheit und Einfachheit ist.

Das Bedürfniß, das Absolute als Subject vorzustellen, bediente sich der Sätze: Gott ist das Ewige, oder die moralische Weltordnung, oder die Liebe u. s. f. In solchen Sätzen ist das Wahre nur geradezu als Subject gesetzt, nicht aber als die Bewegung des Sichinsichselbstreflectirens dargestellt. Es wird in einem Satze der Art mit dem Worte: Gott, angefangen. Dieß für sich ist ein sinnloser Laut, ein bloßer Name; erst das Prädikat sagt: was er ist, ist seine Erfüllung und Bedeutung; der leere Anfang wird nur in diesem Ende ein wirkliches Wissen. Insofern ist nicht abzusehen, warum nicht vom Ewigen, der moralischen Weltordnung u. s. f., oder wie die Alten thaten, von reinen Be-

griffen, dem Seyn, dem Einen u. s. f. von dem, was die Bedeutung ist, allein gesprochen wird, ohne den sinnlosen Laut noch hinzuzufügen. Aber durch dieß Wort wird eben bezeichnet, daß nicht ein Seyn oder Wesen, oder Allgemeines überhaupt, sondern ein Insichreflectirtes, ein Subject gesetzt ist. Allein zugleich ist dieß nur anticipirt. Das Subject ist als fester Punkt angenommen, an den als ihren Halt die Prädikate geheftet sind, durch eine Bewegung, die dem von ihm Wissenden angehört und die auch nicht dafür angesehen wird, dem Punkte selbst anzugehören; durch sie aber wäre allein der Inhalt als Subject dargestellt. In der Art, wie diese Bewegung beschaffen ist, kann sie ihm nicht angehören; aber nach Voraussetzung jenes Punkts kann sie auch nicht anders beschaffen, kann sie nur äußerlich seyn. Jene Anticipation, daß das Absolute Subject ist, ist daher nicht nur die Wirklichkeit dieses Begriffs, sondern macht sie sogar unmöglich; denn jene setzt ihn als ruhenden Punkt, diese aber ist die Selbstbewegung.

Unter mancherlei Folgerungen, die aus dem Gesagten fließen, kann diese herausgehoben werden, daß das Wissen nur als Wissenschaft oder als System wirklich ist, und dargestellt werden kann; daß ferner ein sogenannter Grundsatz oder Princip der Philosophie, wenn er wahr ist, schon darum auch falsch ist, insofern er nur als Grundsatz oder Princip ist. — Es ist deswegen leicht ihn zu widerlegen. Die Widerlegung besteht darin, daß sein Mangel aufgezeigt wird; mangelhaft aber ist er, weil er nur das Allgemeine oder Princip, der Anfang ist. Ist die Widerlegung gründlich, so ist sie aus ihm selbst genommen und entwickelt, — nicht durch entgegengesetzte Versicherungen und Einfälle von außenher bewerkstelligt. Sie würde also eigentlich seine Entwickelung und somit die Ergänzung seiner Mangelhaftigkeit seyn, wenn sie sich nicht darin verkennte, daß sie ihr negatives Thun allein beachtet, und sich ihres Fortgangs und Resultates nicht auch nach seiner positiven Seite bewußt wird. — Die eigentliche positive

Ausführung des Anfangs ist zugleich umgekehrt ebensosehr ein negatives Verhalten gegen ihn, nämlich gegen seine einseitige Form, erst unmittelbar oder Zweck zu seyn. Sie kann somit gleichfalls als Widerlegung desjenigen genommen werden, was den Grund des Systems ausmacht, richtiger aber ist sie als ein Aufzeigen anzusehen, daß der Grund oder das Princip des Systems in der That nur sein Anfang ist.

Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subject ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht, — der erhabenste Begriff, und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geistige allein ist das Wirkliche; es ist das Wesen oder Ansichseyende, — das sich Verhaltende und Bestimmte, — das Andersseyn und Fürsichseyn — und in dieser Bestimmtheit oder seinem Außersichseyn in sich selbst Bleibende; — oder es ist an und für sich. — Dieß Anundfürsichseyn aber ist es erst für uns oder an sich, es ist die geistige Substanz. Es muß dieß auch für sich selbst, — muß das Wissen von dem Geistigen und das Wissen von sich als dem Geiste seyn, d. h., es muß sich als Gegenstand seyn, aber ebenso unmittelbar als aufgehobener, in sich reflectirter Gegenstand. Er ist für sich nur für uns, insofern sein geistiger Inhalt durch ihn selbst erzeugt ist; insofern er aber auch für sich selbst für sich ist, so ist dieses Selbsterzeugen, der reine Begriff, ihm zugleich das gegenständliche Element, worin er sein Daseyn hat; und er ist auf diese Weise in seinem Daseyn für sich selbst in sich reflectirter Gegenstand. — Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß, ist die Wissenschaft. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut.

Das reine Selbsterkennen im absoluten Andersseyn, dieser Aether als solcher, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das Wissen im Allgemeinen. Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Be-

wußtſeyn ſich in dieſem Elemente befinde. Aber dieſes Element erhält ſeine Vollendung und Durchſichtigkeit ſelbſt nur durch die Bewegung ſeines Werdens. Es iſt die reine Geiſtigkeit, als das Allgemeine, das die Weiſe der einfachen Unmittelbarkeit hat; — dieß Einfache, wie es als ſolches Exiſtenz hat, iſt der Boden, der Denken, der nur im Geiſt iſt. Weil dieſes Element, dieſe Unmittelbarkeit des Geiſtes, das Subſtantielle überhaupt des Geiſtes iſt, iſt ſie die verklärte Weſenheit, die Reflexion, die ſelbſt einfach, die Unmittelbarkeit als ſolche für ſich iſt, das Seyn, das die Reflexion in ſich ſelbſt iſt. Die Wiſſenſchaft verlangt von ihrer Seite an das Selbſtbewußtſeyn, daß es in dieſen Aether ſich erhoben habe, um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben. Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fordern, daß die Wiſſenſchaft ihm die Leiter wenigſtens zu dieſem Standpunkte reiche, ihm in ihm ſelbſt denſelben aufzeige. Sein Recht gründet ſich auf ſeine abſolute Selbſtſtändigkeit, die es in jeder Geſtalt ſeines Wiſſens zu beſitzen weiß, denn in jeder, ſey ſie von der Wiſſenſchaft anerkannt oder nicht und der Inhalt ſey welcher er wolle, iſt es die abſolute Form, d. h. es iſt die unmittelbare Gewißheit ſeiner ſelbſt; und, wenn dieſer Ausdruck vorgezogen würde, damit unbedingtes Seyn. Wenn der Standpunkt des Bewußtſeyns, von gegenſtändlichen Dingen im Gegenſatze gegen ſich ſelbſt, und von ſich ſelbſt im Gegenſatze gegen ſie zu wiſſen, der Wiſſenſchaft als das Andere, — das, worin es ſich bei ſich ſelbſt weiß, vielmehr, als der Verluſt des Geiſtes gilt, ſo iſt ihm dagegen das Element der Wiſſenſchaft eine jenſeitige Ferne, worin es nicht mehr ſich ſelbſt beſitzt. Jeder von dieſen beiden Theilen ſcheint für den anderen das Verkehrte der Wahrheit zu ſeyn. Daß das natürliche Bewußtſeyn ſich der Wiſſenſchaft unmittelbar anvertraut, iſt ein Verſuch, den es, es weiß nicht von was angezogen, macht, auch einmal auf dem Kopfe zu gehen; der Zwang, dieſe ungewohnte Stellung anzunehmen und ſich in ihr zu bewegen, iſt eine ſo un-

vorbereitete als unnöthig scheinende Gewalt, die ihm angemuthet wird, sich anzuthun. — Die Wissenschaft sey an ihr selbst, was sie will, im Verhältnisse zum unmittelbaren Selbstbewußtseyn stellt sie sich als ein Verkehrtes gegen dieses dar, oder weil dasselbe in der Gewißheit seiner selbst das Princip seiner Wirklichkeit hat, trägt sie, indem es für sich außer ihr ist, die Form der Unwirklichkeit. Sie hat darum solches Element mit ihr zu vereinigen oder vielmehr zu zeigen, daß und wie es ihr selbst angehört. Als solcher Wirklichkeit entbehrend ist sie nur der Inhalt, als das Ansich, der Zweck, der erst noch ein Inneres, nicht als Geist, nur erst geistige Substanz ist. Dieß Ansich hat sich zu äußern und für sich selbst zu werden, dieß heißt nichts anderes, als dasselbe hat das Selbstbewußtseyn als eins mit sich zu setzen.

Dieß Werden der Wissenschaft überhaupt, oder des Wissens, ist es, was diese Phänomenologie des Geistes darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der unmittelbare Geist ist das Geistlose, das sinnliche Bewußtseyn. Um zum eigentlichen Wissen zu werden, oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurch zu arbeiten. — Dieses Werden, wie es in seinem Inhalte und den Gestalten, die sich in ihm zeigen, sich aufstellen wird, wird nicht das seyn, was man zunächst unter einer Anleitung des unwissenschaftlichen Bewußtseyns zur Wissenschaft sich vorstellt; auch etwas anderes, als die Begründung der Wissenschaft; — so ohnehin, als die Begeisterung, die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt, und mit andern Standpunkten dadurch schon fertig ist, daß sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt.

Die Aufgabe, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu fassen, und das allgemeine Individuum, der selbstbewußte Geist, in seiner Bildung zu betrachten. — Was das Verhältniß beider betrifft, so zeigt sich in dem allgemeinen Individuum jedes

Moment, wie es die concrete Form und eigene Geſtaltung gewinnt. Das beſondre Individuum iſt der unvollſtändige Geiſt, eine concrete Geſtalt, in deren ganzem Daſeyn Eine Beſtimmtheit herrſchend iſt, und worin die andern nur in verwiſchten Zügen vorhanden ſind. In dem Geiſte, der höher ſteht als ein anderer, iſt das niedrigere concrete Daſeyn zu einem unſcheinbaren Momente herabgeſunken; was vorher die Sache ſelbſt war, iſt nur noch eine Spur; ihre Geſtalt iſt eingehüllt und eine einfache Schattirung geworden. Dieſe Vergangenheit durchläuft das Individuum, deſſen Subſtanz der höher ſtehende Geiſt iſt, in der Weiſe, wie der, welcher eine höhere Wiſſenſchaft vornimmt, die Vorbereitungskenntniſſe, die er längſt inne hat, um ſich ihren Inhalt gegenwärtig zu machen, durchgeht; er ruft die Erinnerung derſelben zurück, ohne darin ſein Intereſſe und Verweilen zu haben. Der Einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsſtufen des allgemeinen Geiſtes durchlaufen, aber als vom Geiſte ſchon abgelegte Geſtalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet iſt; ſo ſehen wir in Anſehung der Kenntniſſe das, was in frühern Zeitaltern den reifen Geiſt der Männer beſchäftigte, zu Kenntniſſen, Uebungen und ſelbſt Spielen des Knabenalters herabgeſunken, und werden in dem pädagogiſchen Fortſchreiten die wie im Schattenriſſe nachgezeichnete Geſchichte der Bildung der Welt erkennen. Dieß vergangene Daſeyn iſt bereits erworbenes Eigenthum des allgemeinen Geiſtes, der die Subſtanz des Individuums und ſo ihm äußerlich erſcheinend ſeine unorganiſche Natur ausmacht. — Die Bildung in dieſer Rückſicht beſteht von der Seite des Individuums aus betrachtet darin, daß es dieß Vorhandene erwerbe, ſeine unorganiſche Natur in ſich zehre und für ſich in Beſitz nehme. Dieß iſt aber von der Seite des allgemeinen Geiſtes als der Subſtanz nichts anderes, als daß dieſe ſich ihr Selbſtbewußtſeyn giebt, ihr Werden und ihre Reflexion in ſich hervorbringt.

Die Wiſſenſchaft ſtellt dieſe bildende Bewegung ſowohl in

ihrer Ausführlichkeit und Nothwendigkeit, als das, was schon zum Momente und Eigenthum des Geistes herabgesunken ist, in seiner Gestaltung dar. Das Ziel ist die Einsicht des Geistes in das, was das Wissen ist. Die Ungeduld verlangt das Unmögliche, nämlich die Erreichung des Ziels ohne die Mittel. Eines Theils ist die Länge dieses Wegs zu ertragen, denn jedes Moment ist nothwendig; — andern Theils ist bei jedem sich zu verweilen, denn jedes ist selbst eine individuelle ganze Gestalt, und wird nur absolut betrachtet, insofern seine Bestimmtheit als Ganzes und Concretes, oder das Ganze in der Eigenthümlichkeit dieser Bestimmung betrachtet wird. — Weil die Substanz des Individuums, weil sogar der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte, in welcher er in jeder den ganzen Gehalt seiner, dessen sie fähig ist, herausgestaltete, zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewußtseyn über sich erreichen konnte, so kann zwar der Sache nach das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen; inzwischen hat es zugleich geringere Mühe, weil an sich dieß vollbracht, — der Inhalt schon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit, die bezwungene Unmittelbarkeit, die Gestaltung bereits auf ihre Abbreviatur, auf die einfache Gedankenbestimmung, herabgebracht ist. Schon ein Gedachtes ist der Inhalt Eigenthum der Substanz; es ist nicht mehr das Daseyn in die Form des Ansichseyns, sondern nur das weder mehr bloß ursprüngliche, noch in das Daseyn versenkte, vielmehr bereits erinnerte Ansich in die Form des Fürsichseyns umzukehren. Die Art dieses Thuns ist näher anzugeben.

Was auf dem Standpunkte, auf dem wir diese Bewegung hier aufnehmen, am Ganzen erspart ist, ist das Aufheben des Daseyns; was aber noch übrig ist und der höheren Umbildung bedarf, ist die Vorstellung und die Bekanntschaft mit den Formen. Das in die Substanz zurückgenommene Daseyn ist durch jene erste Negation nur erst unmittelbar in das Element des

Selbſts verſetzt; dieſes ihm erworbene Eigenthum hat alſo noch denſelben Charakter unbegriffener Unmittelbarkeit, unbewegter Gleichgültigkeit, wie das Daſeyn ſelbſt, dieſes iſt ſo nur in die Vorſtellung übergegangen. — Zugleich iſt es damit ein Bekanntes, ein ſolches, mit dem der daſeyende Geiſt fertig geworden, worin daher ſeine Thätigkeit und ſomit ſein Intereſſe nicht mehr iſt. Wenn die Thätigkeit, die mit dem Daſeyn fertig wird, ſelbſt nur die Bewegung des beſondern, ſich nicht begreifenden Geiſtes iſt, ſo iſt dagegen das Wiſſen gegen die hierdurch zu Stande gekommene Vorſtellung, gegen dieß Bekanntſeyn gerichtet, es iſt Thun des allgemeinen Selbſts und das Intereſſe des Denkens.

Das Bekannte überhaupt iſt darum, weil es bekannt iſt, nicht erkannt. Es iſt die gewöhnlichſte Selbſttäuſchung wie Täuſchung Anderer, beim Erkennen etwas als bekannt vorauszuſetzen, und es ſich ebenſo gefallen zu laſſen; mit allem Hin- und Herreden kommt ſolches Wiſſen, ohne zu wiſſen wie ihm geſchieht, nicht von der Stelle. Das Subject und Object, u. ſ. f. Gott, Natur, der Verſtand, die Sinnlichkeit u. ſ. f. werden unbeſehen als bekannt und als etwas gültiges zu Grunde gelegt, und machen feſte Punkte ſowohl des Ausgangs als der Rückkehr aus. Die Bewegung geht zwiſchen ihnen, die unbewegt bleiben, hin und her, und ſomit nur auf ihrer Oberfläche vor. So beſteht auch das Auffaſſen und Prüfen darin, zu ſehen, ob jeder das von ihnen Geſagte auch in ſeiner Vorſtellung findet, ob es ihm ſo ſcheint und bekannt iſt oder nicht.

Das Analyſiren einer Vorſtellung, wie es ſonſt getrieben worden, war ſchon nichts anderes, als das Aufheben der Form ihres Bekanntſeyns. Eine Vorſtellung in ihre urſprünglichen Elemente auseinanderlegen, iſt das Zurückgehen zu ihren Momenten, die wenigſtens nicht die Form der vorgefundenen Vorſtellung haben, ſondern das unmittelbare Eigenthum des Selbſts ausmachen. Dieſe Analyſe kommt zwar nur zu Gedanken, welche ſelbſt be-

kannte, feste und ruhende Bestimmungen sind. Aber ein wesentliches Moment ist dieß Geschiedene, Unwirkliche selbst; denn nur darum, daß das Concrete sich scheidet, und zum Unwirklichen macht, ist es das sich Bewegende. Die Thätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes, der verwunderſamſten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht. Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwunderſame Verhältniß. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Accidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Daseyn und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Todte festzuhalten, das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dieß zumuthet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht, als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dieß ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Seyn umkehrt. — Sie ist dasselbe, was oben das Subject genannt worden, welches darin, daß es der Bestimmtheit in seinem Elemente Daseyn giebt, die abstracte, d. h. nur überhaupt seyende Unmittelbarkeit aufhebt und dadurch die wahrhafte Substanz ist, das Seyn oder die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vermittlung außer ihr hat, sondern diese selbst ist.

Daß das Vorgestellte Eigenthum des reinen Selbstbewußt-

ſeyns wird, dieſe Erhebung zur Allgemeinheit überhaupt iſt nur die eine Seite, noch nicht die vollendete Bildung. — Die Art des Studiums der alten Zeit hat dieſe Verſchiedenheit von dem der neueren, daß jenes die eigentliche Durchbildung des natürlichen Bewußtſeyns war. An jedem Theile ſeines Daſeyns ſich beſonders verſuchend und über alles Vorkommende philoſophirend, erzeugte es ſich zu einer durch und durch bethätigten Allgemeinheit. In der neueren Zeit hingegen findet das Individuum die abſtracte Form vorbereitet; die Anſtrengung ſie zu ergreifen und ſich zu eigen zu machen, iſt mehr das unvermittelte Hervortreiben des Innern und abgeſchnittene Erzeugen des Allgemeinen, als ein Hervorgehen deſſelben aus dem Concreten und der Mannigfaltigkeit des Daſeyns. Jetzt beſteht darum die Arbeit nicht ſo ſehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren ſinnlichen Weiſe zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Subſtanz zu machen, als vielmehr in dem Entgegengeſetzten, durch das Aufheben der feſten beſtimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeiſten. Es iſt aber weit ſchwerer, die feſten Gedanken in Flüſſigkeit zu bringen, als das ſinnliche Daſeyn. Der Grund iſt das vorhin Angegebene; jene Beſtimmungen haben das Ich, die Macht des Negativen oder die reine Wirklichkeit zur Subſtanz und zum Element ihres Daſeyns; die ſinnlichen Beſtimmungen dagegen nur die unmächtige abſtracte Unmittelbarkeit oder das Seyn als ſolches. Die Gedanken werden flüſſig, indem das reine Denken, dieſe innere Unmittelbarkeit, ſich als Moment erkennt, oder indem die reine Gewißheit ſeiner ſelbſt von ſich abſtrahirt; — nicht ſich wegläßt, auf die Seite ſetzt, ſondern das Fixe ihres Sichſelbſtſetzens aufgiebt, ſowohl das Fixe des reinen Concreten, welches Ich ſelbſt im Gegenſatze gegen unterſchiedenen Inhalt iſt, — als das Fixe von Unterſchiedenen, die im Elemente des reinen Denkens geſetzt an jener Unbedingtheit des Ichs Antheil haben. Durch dieſe Bewegung werden die reinen Gedanken Begriffe, und ſind erſt,

was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten.

Diese Bewegung der reinen Wesenheiten macht die Natur der Wissenschaftlichkeit überhaupt aus. Als der Zusammenhang ihres Inhalts betrachtet, ist sie die Nothwendigkeit und Ausbreitung desselben zum organischen Ganzen. Der Weg, wodurch der Begriff des Wissens erreicht wird, wird durch sie gleichfalls ein nothwendiges und vollständiges Werden, so daß diese Vorbereitung aufhört, ein zufälliges Philosophiren zu seyn, das sich an diese und jene Gegenstände, Verhältnisse und Gedanken des unvollkommenen Bewußtseyns, wie die Zufälligkeit es mit sich bringt, anknüpft, oder durch ein hin und hergehendes Räsonnement, Schließen und Folgern aus bestimmten Gedanken das Wahre zu begründen sucht; sondern dieser Weg wird durch die Bewegung des Begriffs die vollständige Weltlichkeit des Bewußtseyns in ihrer Nothwendigkeit umfassen.

Eine solche Darstellung macht ferner den ersten Theil der Wissenschaft darum aus, weil das Daseyn des Geistes als Erstes nichts anderes als das Unmittelbare oder der Anfang, der Anfang aber noch nicht seine Rückkehr in sich ist. Das Element des unmittelbaren Daseyns ist daher die Bestimmtheit, wodurch sich dieser Theil der Wissenschaft von den andern unterscheidet. — Die Angabe dieses Unterschiedes führt zur Erörterung einiger festen Gedanken, die hierbei vorzukommen pflegen.

Das unmittelbare Daseyn des Geistes, das Bewußtseyn, hat die zwei Momente, des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit. Indem in diesem Elemente sich der Geist entwickelt und seine Momente auslegt, so kommt ihnen dieser Gegensatz zu, und sie treten alle als Gestalten des Bewußtseyns auf. Die Wissenschaft dieses Wegs ist Wissenschaft der Erfahrung, die das Bewußtseyn macht; die Substanz wird betrachtet, wie sie und ihre Bewegung sein Gegenstand ist. Das Bewußtseyn weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist; denn was

in dieser ist, ist nur die geistige Substanz, und zwar als Gegenstand ihres Selbsts. Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, sich ein Anderes, d. h. Gegenstand seines Selbsts zu werden und dieses Andersseyn aufzuheben. Und die Erfahrung wird eben diese Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrne, d. h. das Abstracte, es sey des sinnlichen Seyns oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet, und dann aus dieser Entfremdung zu sich zurückgeht, und hiemit jetzt erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit dargestellt, wie auch Eigenthum des Bewußtseyns ist.

Die Ungleichheit, die im Bewußtseyn zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, statt findet, ist ihr Unterschied, das Negative überhaupt. Es kann als der Mangel beider angesehen werden, ist aber ihre Seele oder das Bewegende derselben; weswegen einige Alte das Leere als das Bewegende begriffen, indem sie das Bewegende zwar als das Negative, aber dieses noch nicht als das Selbst erfaßten. — Wenn nun dieß Negative zunächst als Ungleichheit des Ichs zum Gegenstande erscheint, so ist es ebensosehr die Ungleichheit der Substanz zu sich selbst. Was außer ihr vorzugehen, eine Thätigkeit gegen sie zu seyn scheint, ist ihr eigenes Thun, und sie zeigt sich wesentlich Subject zu seyn. Indem sie dieß vollkommen gezeigt, hat der Geist sein Daseyn seinem Wesen gleich gemacht; er ist sich Gegenstand, wie er ist, und das abstracte Element der Unmittelbarkeit und der Trennung des Wissens und der Wahrheit ist überwunden. Das Seyn ist absolut vermittelt; — es ist substantieller Inhalt, der ebenso unmittelbar Eigenthum des Ichs, selbstisch oder der Begriff ist. Hiemit beschließt sich die Phänomenologie des Geistes. Was er in ihr sich bereitet, ist das Element des Wissens. In diesem breiten sich nun die Momente des Geistes in der Form der Einfachheit aus, die ihren Gegenstand als sich selbst weiß. Sie fallen nicht mehr in den Gegensatz des Seyns und Wissens auseinander, sondern bleiben in der Einfachheit des

Wissens, sind das Wahre in der Form des Wahren, und ihre Verschiedenheit ist nur Verschiedenheit des Inhalts. Ihre Bewegung, die sich in diesem Elemente zum Ganzen organisirt, ist die Logik oder speculative Philosophie.

Weil nun jenes System der Erfahrung des Geistes nur die Erscheinung desselben befaßt, so scheint der Fortgang von ihm zur Wissenschaft des Wahren, das in der Gestalt des Wahren ist, bloß negativ zu seyn, und man könnte mit dem Negativen als dem Falschen verschont bleiben wollen, und verlangen ohne weiteres zur Wahrheit geführt zu werden; wozu sich mit dem Falschen abgeben? — Wovon schon oben die Rede war, daß sogleich mit der Wissenschaft sollte angefangen werden, darauf ist hier nach der Seite zu antworten, welche Beschaffenheit es mit dem Negativen als Falschem überhaupt hat. Die Vorstellungen hierüber hindern vornehmlich den Eingang zur Wahrheit. Dieß wird Veranlassung geben, vom mathematischen Erkennen zu sprechen, welches das unphilosophische Wissen als das Ideal ansieht, das zu erreichen die Philosophie streben müßte, bisher aber vergeblich gestrebt habe.

Das Wahre und Falsche gehört zu den bestimmten Gedanken, die bewegungslos für eigene Wesen gelten, deren eines drüben, das andere hüben ohne Gemeinschaft mit dem andern isolirt und fest steht. Dagegen muß behauptet werden, daß die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze ist, die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann. Noch giebt es ein Falsches, so wenig es ein Böses giebt. So schlimm zwar als der Teufel ist das Böse und Falsche nicht, denn als dieser sind sie sogar zum besonderen Subjecte gemacht; als Falsches und Böses sind sie nur allgemeine, haben aber doch eigene Wesenheit gegen einander. — Das Falsche (denn nur von ihm ist hier die Rede) wäre das Andere, das Negative der Substanz, die als Inhalt des Wissens das Wahre ist. Aber die Substanz ist selbst wesentlich das Negative, theils als Unterscheidung und Be-

ſtimmung des Inhalts, theils als ein einfaches Unterſcheiden, d. h. als Selbſt und Wiſſen überhaupt. Man kann wohl falſch wiſſen. Es wird etwas falſch gewußt, heißt, das Wiſſen iſt in Ungleichheit mit ſeiner Subſtanz. Allein eben dieſe Ungleichheit iſt das Unterſcheiden überhaupt, das weſentliches Moment iſt. Es wird aus dieſer Unterſcheidung wohl ihre Gleichheit, und dieſe gewordene Gleichheit iſt die Wahrheit. Aber ſie iſt nicht ſo Wahrheit, als ob die Ungleichheit weggeworfen worden wäre, wie die Schlacke vom reinen Metall, auch nicht einmal ſo, wie das Werkzeug von dem fertigen Gefäße wegbleibt, ſondern die Ungleichheit iſt als das Negative, als das Selbſt, im Wahren als ſolchem ſelbſt noch unmittelbar vorhanden. Es kann jedoch darum nicht geſagt werden, daß das Falſche ein Moment oder gar einen Beſtandtheil des Wahren ausmache. Daß an jedem Falſchen etwas Wahres ſey, — in dieſem Ausdrucke gelten beide, wie Oel und Waſſer, die unmiſchbar nur äußerlich verbunden ſind. Gerade um der Bedeutung willen, das Moment des vollkommenen Andersſeyns zu bezeichnen, müſſen ihre Ausdrücke da, wo ihr Andersſeyn aufgehoben iſt, nicht mehr gebraucht werden. So wie der Ausdruck der Einheit des Subjects und Objects, des Endlichen und Unendlichen, des Seyns und Denkens u. ſ. f. das Ungeſchickte hat, daß Object und Subject u. ſ. f. das bedeuten, was ſie außer ihrer Einheit ſind, in der Einheit alſo nicht als das gemeint ſind, was ihr Ausdruck ſagt: ebenſo iſt das Falſche nicht mehr als Falſches ein Moment der Wahrheit.

Der Dogmatismus der Denkungsart im Wiſſen und im Studium der Philoſophie iſt nichts anderes, als die Meinung, daß das Wahre in einem Satze, der ein feſtes Reſultat iſt, oder auch der unmittelbar gewußt wird, beſtehe. Auf ſolche Fragen: wann Cäſar geboren worden, wie viele Toiſen ein Stadium betrug u. ſ. f. ſoll eine nette Antwort gegeben werden, ebenſo wie es beſtimmt wahr iſt, daß das Quadrat der Hypotenuſe gleich der Summe der Quadrate der beiden übrigen Seiten des rechtwink-

lichten Dreiecks ist. Aber die Natur einer solchen sogenannten Wahrheit ist verschieden von der Natur philosophischer Wahrheiten.

In Ansehung der historischen Wahrheiten, um ihrer kurz zu erwähnen, insofern nämlich das rein Historische derselben betrachtet wird, wird leicht zugegeben, daß sie das einzelne Daseyn, einen Inhalt nach der Seite seiner Zufälligkeit und Willkür, Bestimmungen desselben, die nicht nothwendig sind, betreffen. — Selbst aber solche nackte Wahrheiten, wie die als Beispiel angeführten, sind nicht ohne die Bewegung des Selbstbewußtseyns. Um eine derselben zu kennen, muß viel verglichen, auch in Büchern nachgeschlagen oder, auf welche Weise es sey, untersucht werden; auch bei einer unmittelbaren Anschauung wird erst die Kenntniß derselben mit ihren Gründen für etwas gehalten, das wahren Werth habe, obgleich eigentlich nur das nackte Resultat das seyn soll, um das es zu thun sey.

Was die mathematischen Wahrheiten betrifft, so würde noch weniger der für einen Geometer gehalten werden, der die Theoreme Euklids auswendig wüßte, ohne ihre Beweise, ohne sie, wie man im Gegensatze sich ausdrücken könnte, inwendig zu wissen. Ebenso würde die Kenntniß, die einer durch Messung vieler rechtwinklichten Dreiecke sich erwürbe, daß ihre Seiten das bekannte Verhältniß zu einander haben, für unbefriedigend gehalten werden. Die Wesentlichkeit des Beweises hat jedoch auch beim mathematischen Erkennen noch nicht die Bedeutung und Natur, Moment des Resultats selbst zu seyn, sondern in diesem ist er vielmehr vorbei und verschwunden. Als Resultat ist zwar das Theorem ein als wahr eingesehenes. Aber dieser hinzugekommene Umstand betrifft nicht seinen Inhalt, sondern nur das Verhältniß zum Subject; die Bewegung des mathematischen Beweises gehört nicht dem an, was Gegenstand ist, sondern ist ein der Sache äußerliches Thun. So zerlegt sich die Natur des rechtwinklichten Dreiecks nicht selbst so, wie es in der Construction dargestellt wird, die für den Beweis des Satzes, der sein Ver-

hältniß ausdrückt, nöthig ist; das ganze Hervorbringen des Resultats ist ein Gang und Mittel des Erkennens. — Auch im philosophischen Erkennen ist das Werden des Daseyns als Daseyns verschieden von dem Werden des Wesens oder der innern Natur der Sache. Aber das philosophische Erkennen enthält erstens beides, da hingegen das mathematische nur das Werden des Daseyns, d. h. des Seyns der Natur der Sache im Erkennen als solchem darstellt. Fürs andre vereinigt jenes auch diese beiden besondern Bewegungen. Das innere Entstehen oder das Werden der Substanz ist ungetrennt Uebergehen in das Aeußere oder in das Daseyn, Seyn für Anderes, und umgekehrt ist das Werden des Daseyns das sich Zurücknehmen ins Wesen. Die Bewegung ist so der gedoppelte Proceß und Werden des Ganzen, daß zugleich ein jedes das andere setzt und jedes darum auch beide als zwei Ansichten an ihm hat; sie zusammen machen dadurch das Ganze, daß sie sich selbst auflösen und zu seinen Momenten machen.

Im mathematischen Erkennen ist die Einsicht ein für die Sache äußerliches Thun; es folgt daraus, daß die wahre Sache dadurch verändert wird. Das Mittel, Construction und Beweis, enthält daher wohl wahre Sätze; aber ebensosehr muß gesagt werden, daß der Inhalt falsch ist. Das Dreieck wird in dem obigen Beispiele zerrissen, und seine Theile zu anderen Figuren, die die Construction an ihm entstehen läßt, geschlagen. Erst am Ende wird das Dreieck wieder hergestellt, um das es eigentlich zu thun ist, das im Fortgange aus den Augen verloren wurde, und nur in Stücken, die anderen Ganzen angehörten, vorkam. — Hier sehen wir also auch die Negativität des Inhalts eintreten, welche eine Falschheit desselben eben so gut genannt werden müßte, als in der Bewegung des Begriffs das Verschwinden der festgemeinten Gedanken.

Die eigentliche Mangelhaftigkeit dieses Erkennens aber betrifft sowohl das Erkennen selbst als seinen Stoff überhaupt. — Was das Erkennen betrifft, so wird vors erste die Nothwendigkeit

der Construction nicht eingesehen. Sie geht nicht aus dem Begriffe des Theorems hervor, sondern wird geboten, und man hat dieser Vorschrift, gerade diese Linien, deren unendlich andere gezogen werden könnten, zu ziehen, blindlings zu gehorchen, ohne etwas weiter zu wissen, als den guten Glauben zu haben, daß dieß zur Führung des Beweises zweckmäßig seyn werde. Hinternach zeigt sich denn auch diese Zweckmäßigkeit, die deswegen nur eine äußerliche ist, weil sie sich erst hinternach beim Beweise zeigt. — Ebenso geht dieser einen Weg, der irgendwo anfängt, man weiß noch nicht in welcher Beziehung auf das Resultat, das herauskommen soll. Sein Fortgang nimmt diese Bestimmungen und Beziehungen auf, und läßt andere liegen, ohne daß man unmittelbar einsähe, nach welcher Nothwendigkeit; ein äußerer Zweck regiert diese Bewegung.

Die Evidenz dieses mangelhaften Erkennens, auf welche die Mathematik stolz ist, und womit sie sich auch gegen die Philosophie brüstet, beruht allein auf der Armuth ihres Zwecks und der Mangelhaftigkeit ihres Stoffs, und ist darum von einer Art, die die Philosophie verschmähen muß. — Ihr Zweck oder Begriff ist die Größe. Dieß ist gerade das unwesentliche, begrifflose Verhältniß. Die Bewegung des Wissens geht darum auf der Oberfläche vor, berührt nicht die Sache selbst, nicht das Wesen oder den Begriff, und ist deswegen kein Begreifen. — Der Stoff, über den die Mathematik den erfreulichen Schatz von Wahrheiten gewährt, ist der Raum und das Eins. Der Raum ist das Daseyn, worin der Begriff seine Unterschiede einschreibt, als in ein leeres todtes Element, worin sie ebenso unbewegt und leblos sind. Das Wirkliche ist nicht ein Räumliches, wie es in der Mathematik betrachtet wird; mit solcher Unwirklichkeit, als die Dinge der Mathematik sind, giebt sich weder das concrete sinnliche Anschauen, noch die Philosophie ab. In solchem unwirklichen Elemente giebt es denn auch nur unwirkliches Wahres, d. h. fixirte, todte Sätze; bei jedem derselben kann aufgehört werden; der folgende fängt für sich von neuem an, ohne daß der erste sich selbst

zum andern fortbewegte, und ohne daß auf diese Weise ein nothwendiger Zusammenhang durch die Natur der Sache selbst entstünde. — Auch läuft um jenes Princips und Elements willen — und hierin besteht das Formelle der mathematischen Evidenz — das Wissen an der Linie der Gleichheit fort. Denn das Todte, weil es sich nicht selbst bewegt, kommt nicht zu Unterschieden des Wesens, nicht zur wesentlichen Entgegensetzung oder Ungleichheit, daher nicht zum Uebergange des Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte, nicht zur qualitativen, immanenten, nicht zur Selbstbewegung. Denn es ist die Größe, der unwesentliche Unterschied, den die Mathematik allein betrachtet. Daß es der Begriff ist, der den Raum in seine Dimensionen entzweit, und die Verbindungen derselben und in denselben bestimmt, davon abstrahirt sie; sie betrachtet z. B. nicht das Verhältniß der Linie zur Fläche; und wo sie den Durchmesser des Kreises mit der Peripherie vergleicht, stößt sie auf die Incommensurabilität derselben, d. h. ein Verhältniß des Begriffs, ein Unendliches, das ihrer Bestimmung entflieht.

Die immanente, sogenannte reine Mathematik stellt auch nicht die Zeit als Zeit dem Raume gegenüber, als den zweiten Stoff ihrer Betrachtung. Die angewandte handelt wohl von ihr, wie von der Bewegung, auch sonst andern wirklichen Dingen, sie nimmt aber die synthetischen, d. h. Sätze ihrer Verhältnisse, die durch ihren Begriff bestimmt sind, aus der Erfahrung auf, und wendet nur auf diese Voraussetzungen ihre Formeln an. Daß die sogenannten Beweise solcher Sätze, als der vom Gleichgewichte des Hebels, dem Verhältnisse des Raums und der Zeit in der Bewegung des Fallens u. s. f., welche sie häufig giebt, für Beweise gegeben und angenommen werden, ist selbst nur ein Beweis, wie groß das Bedürfniß des Beweisens für das Erkennen ist, wofür es, wo es nicht mehr hat, auch den leeren Schein desselben achtet und eine Zufriedenheit dadurch gewinnt. Eine Kritik jener Beweise würde eben so merkwürdig als belehrend seyn, um die Mathematik theils von diesem falschen Putze zu reinigen, theils ihre

Gränze zu zeigen, und daraus die Nothwendigkeit eines anderen Wissens. — Was die Zeit betrifft, von der man meinen sollte, daß sie, zum Gegenstücke gegen den Raum, den Stoff des anderen Theils der reinen Mathematik ausmachen würde, so ist sie der daseyende Begriff selbst. Das Princip der Größe, des begrifflosen Unterschiedes, und das Princip der Gleichheit, der abstracten unlebendigen Einheit, vermag es nicht, sich mit jener reinen Unruhe des Lebens und absoluten Unterscheidung zu befassen. Diese Negativität wird daher, nur als paralysirt, nämlich als das Eins zum zweiten Stoffe dieses Erkennens, das, ein äußerliches Thun, das Sichselbstbewegende zum Stoffe herabsetzt, um nun an ihm einen gleichgültigen, äußerlichen, unlebendigen Inhalt zu haben.

Die Philosophie dagegen betrachtet nicht unwesentliche Bestimmung, sondern sie, insofern sie wesentliche ist; nicht das Abstracte oder Unwirkliche ist ihr Element und Inhalt, sondern das Wirkliche, Sichselbstsetzende und Insichlebende, das Daseyn in seinem Begriffe. Es ist der Proceß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus. Diese schließt also ebensosehr das Negative in sich, dasjenige, was das Falsche genannt werden würde, wenn es als ein solches betrachtet werden könnte, von dem zu abstrahiren sey. Das Verschwindende ist vielmehr selbst als wesentlich zu betrachten, nicht in der Bestimmung eines Festen, das vom Wahren abgeschnitten, außer ihm, man weiß nicht wo, liegen zu lassen sey, so wie auch das Wahre nicht als das auf der anderen Seite ruhende, todte Positive. Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist, und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, eben so unmittelbar sich auflöst, — ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe. In dem Gerichte jener Bewegung bestehen zwar die einzelnen Gestalten des Geistes wie die

bestimmten Gedanken nicht, aber sie sind sosehr auch positive nothwendige Momente, als sie negativ und verschwindend sind. — In dem Ganzen der Bewegung, es als Ruhe aufgefaßt, ist dasjenige, was sich in ihr unterscheidet und besonderes Daseyn giebt, als ein solches, das sich erinnert, aufbewahrt, dessen Daseyn das Wissen von sich selbst ist, wie dieses eben so unmittelbar Daseyn ist.

Von der Methode dieser Bewegung oder der Wissenschaft könnte es nöthig scheinen, voraus das Mehrere anzugeben. Ihr Begriff liegt aber schon in dem Gesagten, und ihre eigentliche Darstellung gehört der Logik an oder ist vielmehr diese selbst. Denn die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt. Von dem hierüber bisher Gangbaren aber müssen wir das Bewußtseyn haben, daß auch das System der sich auf das, was philosophische Methode ist, beziehenden Vorstellungen, einer verschollenen Bildung angehört. — Wenn dieß etwa renommistisch oder revolutionär lauten sollte, von welchem Tone ich mich entfernt weiß, so ist zu bedenken, daß der wissenschaftliche Staat, den die Mathematik herlieh, — von Erklärungen, Eintheilungen, Axiomen, Reihen von Theoremen, ihren Beweisen, Grundsätzen und dem Folgern und Schließen aus ihnen, schon in der Meinung selbst wenigstens veraltet ist. Wenn auch seine Untauglichkeit nicht deutlich eingesehen wird, so wird doch kein oder wenig Gebrauch mehr davon gemacht, und wenn er nicht an sich gemißbilligt wird, so wird er doch nicht geliebt. Und wir müssen das Vorurtheil für das Vortreffliche haben, daß es sich in den Gebrauch setze und beliebt mache. Es ist aber nicht schwer einzusehen, daß die Manier, einen Satz aufzustellen, Gründe für ihn anzuführen, und den entgegengesetzten durch Gründe ebenso zu widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann. Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst, jene Methode aber ist das Erkennen, das dem Stoffe äußerlich ist. Darum ist sie der Mathematik, die, wie bemerkt, das begrifflose Verhältniß der Größe zu ihrem Prin-

cip, und den todten Raum, wie das eben so todte Eins, zu ihrem Stoffe hat, eigenthümlich und muß ihr gelassen werden. Auch mag sie in freierer Manier, d. h., mehr mit Willkür und Zufälligkeit gemischt, im gemeinen Leben, in einer Conversation oder historischen Belehrung mehr der Neugierde, als der Erkenntniß, wie ungefähr auch eine Vorrede ist, bleiben. Im gemeinen Leben hat das Bewußtseyn Kenntnisse, Erfahrungen, sinnliche Concretionen, auch Gedanken, Grundsätze, überhaupt solches zu seinem Inhalte, das als ein Vorhandenes oder als ein festes ruhendes Seyn oder Wesen gilt. Es läuft theils daran fort, theils unterbricht es den Zusammenhang durch die freie Willkür über solchen Inhalt, und verhält sich als ein äußerliches Bestimmen und Handhaben desselben. Es führt ihn auf irgend etwas Gewisses, sey es auch nur die Empfindung des Augenblicks, zurück, und die Ueberzeugung ist befriedigt, wenn sie auf einem ihr bekannten Ruhepunkte angelangt ist.

Wenn aber die Nothwendigkeit des Begriffs den losern Gang der räsonnirenden Conversation, wie den steifern des wissenschaftlichen Gepränges verbannt, so ist schon oben erinnert worden, daß seine Stelle nicht durch die Unmethode des Ahndens und der Begeisterung und die Willkür des prophetischen Redens ersetzt werden soll, welches nicht jene Wissenschaftlichkeit nur, sondern die Wissenschaftlichkeit überhaupt verachtet.

Eben so wenig ist, nachdem die Kantische, erst durch den Instinct wiedergefundene, noch todte, noch unbegriffene Triplicität zu ihrer absoluten Bedeutung erhoben, damit die wahrhafte Form in ihrem wahrhaften Inhalte zugleich aufgestellt und der Begriff der Wissenschaft hervorgegangen ist, — derjenige Gebrauch dieser Form für etwas Wissenschaftliches zu halten, durch den wir sie zum leblosen Schema, zu einem eigentlichen Schemen, und die wissenschaftliche Organisation zur Tabelle herabgebracht sehen. — Dieser Formalismus, von dem oben schon im Allgemeinen gesprochen ist, und dessen Manier wir hier näher angeben wollen, meint die Natur und das Leben einer Gestalt begriffen und ausgespro-

chen zu haben, wenn er von ihr eine Beſtimmung des Schema's als Prädicat ausgeſagt, — es ſey die Subjectivität, oder Objectivität, oder auch der Magnetismus, die Electricität und ſo fort, die Contraction, oder Expanſion, der Oſten oder Weſten und dergleichen, was ſich ins Unendliche vervielfältigen läßt, weil nach dieſer Weiſe jede Beſtimmung oder Geſtalt bei der andern wieder als Form oder Moment des Schema's gebraucht werden, und jede dankbar der andern denſelben Dienſt leiſten kann; — ein Cirkel von Gegenſeitigkeit, wodurch man nicht erfährt, was die Sache ſelbſt, weder was die eine noch die andere iſt. Es werden dabei theils ſinnliche Beſtimmungen aus der gemeinen Anſchauung aufgenommen, die freilich etwas Anderes *bedeuten* ſollen, als ſie ſagen, theils wird das an ſich Bedeutende, die reinen Beſtimmungen des Gedankens, wie Subject, Object, Subſtanz, Urſache, das Allgemeine u. ſ. f. gerade ſo unbeſehen und unkritiſch gebraucht wie im gemeinen Leben und wie Stärken und Schwächen, Expanſion und Contraction; ſo daß jene Metaphyſik ſo unwiſſenſchaftlich iſt, als dieſe ſinnlichen Vorſtellungen.

Statt des inneren Lebens und der Selbſtbewegung ſeines Daſeyns wird nun eine ſolche einfache Beſtimmtheit von der Anſchauung, das heißt hier, dem ſinnlichen Wiſſen, nach einer oberflächlichen Analogie ausgeſprochen und dieſe äußerliche und leere Anwendung der Formel die *Conſtruction* genannt. — Es iſt mit ſolchem Formalismus derſelbe Fall, als mit jedem. Wie ſtumpf müßte der Kopf ſeyn, dem nicht in einer Viertelſtunde die Theorie, daß es aſtheniſche, ſtheniſche und indirect aſthenieſche Krankheiten und ebenſo viele Heilplane gebe, beigebracht, und der nicht, da ein ſolcher Unterricht noch vor kurzem dazu hinreichte, aus einem Routinier in dieſer kleinen Zeit in einen theoretiſchen Arzt verwandelt werden könnte? Wenn der naturphiloſophiſche Formalismus etwa lehrt, der Verſtand ſey die Electricität, oder das Thier ſey der Stickſtoff, oder auch *gleich* dem Süd oder Nord und ſo fort, oder repräſentire ihn, ſo nackt wie es hier ausgedrückt iſt oder

auch mit mehr Terminologie zuſammengebraut: ſo mag über ſolche Kraft, die das weit entlegen Scheinende zuſammengreift, und über die Gewalt, die das ruhende Sinnliche durch dieſe Verbindung erleidet, und die ihm dadurch den Schein eines Begriffs ertheilt, die Hauptſache aber, den Begriff ſelbſt oder die Bedeutung der ſinnlichen Vorſtellug auszuſprechen erſpart, — es mag hierüber die Unerfahrenheit in ein bewunderndes Staunen gerathen, darin eine tiefe Genialität verehren, ſo wie an der Heiterkeit ſolcher Beſtimmungen, da ſie den abſtracten Begriff durch Anſchauliches erſetzen und erfreulicher machen, ſich ergötzen, und ſich ſelbſt zu der geahndeten Seelenverwandtſchaft mit ſolchem herrlichen Thun glückwünſchen. Der Pfiff einer ſolchen Weisheit iſt ſobald erlernt, als es leicht iſt, ihn auszuüben; ſeine Wiederholung wird, wenn er bekannt iſt, ſo unerträglich als die Wiederholung einer eingeſehenen Taſchenſpielerkunſt. Das Inſtrument dieſes gleichtönigen Formalismus iſt nicht ſchwerer zu handhaben, als die Palette eines Malers, auf der ſich nur zwei Farben befänden, etwa Roth und Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein hiſtoriſches Stück, mit dieſer, wenn eine Landſchaft verlangt wäre. — Es würde ſchwer zu entſcheiden ſeyn, was dabei größer iſt, die Behaglichkeit, mit der alles, was im Himmel, auf Erden und unter der Erden iſt, mit ſolcher Farbenbrühe angetüncht wird, oder die Einbildung auf die Vortrefflichkeit dieſes Univerſalmittels; die eine unterſtützt die andere. Was dieſe Methode, allem Himmliſchen und Irdiſchen, allen natürlichen und geiſtigen Geſtalten die paar Beſtimmungen des allgemeinen Schema's aufzukleben, und auf dieſe Weiſe alles einzurangiren, hervorbringt, iſt nichts geringeres, als ein ſonnenklarer Bericht über den Organismus des Univerſums, nämlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen oder den Reihen verſchloſſener Büchſen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, die ſo deutlich als das eine und das andere iſt, und die, wie dort von den Knochen Fleiſch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch

nicht lebendige Sache in den Büchſen verborgen iſt, auch das lebendige Weſen der Sache weggelaſſen hat. — Daß ſich dieſe Manier zugleich zur einfarbigen abſoluten Malerei vollendet, indem ſie auch, der Unterſchiede des Schema's ſich ſchämend, ſie als der Reflexion angehörig in die Leerheit des Abſoluten verſenkt, auf daß die reine Identität, das formloſe Weiße, hergeſtellt werde, iſt oben ſchon bemerkt worden. Jene Gleichfarbigkeit des Schema's und ſeiner lebloſen Beſtimmungen, und dieſe abſolute Identität, und das Uebergehen von einem zum anderen, iſt eines gleich todter Verſtand, als das andere, und gleich äußerliches Erkennen.

Das Vortreffliche kann aber dem Schickſale nicht nur nicht entgehen, ſo entlebt, und entgeiſtet zu werden, und ſo geſchunden ſeine Haut vom lebloſen Wiſſen und deſſen Eitelkeit umgenommen zu ſehen. Vielmehr iſt noch in dieſem Schickſale ſelbſt die Gewalt, welche es auf die Gemüther, wenn nicht auf Geiſter, ausübt, zu erkennen, ſo wie die Herausbildung zur Allgemeinheit und Beſtimmtheit der Form, in der ſeine Vollendung beſteht, und die es allein möglich macht, daß dieſe Allgemeinheit zur Oberflächlichkeit gebraucht wird.

Die Wiſſenſchaft darf ſich nur durch das eigene Leben des Begriffs organiſiren; in ihr iſt die Beſtimmtheit, welche aus dem Schema äußerlich dem Daſeyn aufgeklebt wird, die ſich ſelbſt bewegende Seele des erfüllten Inhalts. Die Bewegung des Seyenden iſt, ſich eines Theils ein Anderes und ſo zu ſeinem immanenten Inhalte zu werden; anderen Theils nimmt es dieſe Entfaltung oder dieß ſein Daſeyn in ſich zurück, d. h., macht ſich ſelbſt zu einem *Momente* und vereinfacht ſich zur Beſtimmtheit. In jener Bewegung iſt die *Negativität* das Unterſcheiden und das Setzen des *Daſeyns*; in dieſem Zurückgehen in ſich iſt ſie das Werden der *beſtimmten Einfachheit*. Auf dieſe Weiſe iſt es, daß der Inhalt ſeine Beſtimmtheit nicht von einem anderen empfangen und aufgeheftet zeigt, ſondern er giebt ſie ſich ſelbſt, und rangirt ſich aus ſich zum Momente und zu einer Stelle des

Ganzen. Der tabellarische Verstand behält für sich die Nothwendigkeit und den Begriff des Inhalts, das, was das Concrete, die Wirklichkeit und lebendige Bewegung der Sache ausmacht, die er rangirt; oder vielmehr er behält dieß nicht für sich, sondern kennt es nicht; denn wenn er diese Einsicht hätte, würde er sie wohl zeigen. Er kennt nicht einmal das Bedürfniß derselben; sonst würde er sein Schematisiren unterlassen oder wenigstens sich nicht mehr damit wissen, als mit einer Inhaltsanzeige; er giebt nur die Inhaltsanzeige, den Inhalt selbst aber liefert er nicht. — Wenn die Bestimmtheit (auch eine solche wie z. B. Magnetismus) eine an sich concrete oder wirkliche ist, so ist sie doch zu etwas Todtem herabgesunken, da sie von einem anderen Daseyn nur prädicirt, und nicht als immanentes Leben dieses Daseyns, oder wie sie in diesem ihre einheimische und eigenthümliche Selbsterzeugung und Darstellung hat, erkannt ist. Diese Hauptsache hinzuzufügen, überläßt der formelle Verstand den Anderen. — Statt in den immanenten Inhalt der Sache einzugehen, übersieht er immer das Ganze, und steht über dem einzelnen Daseyn, von dem er spricht, d. h., er sieht es gar nicht. Das wissenschaftliche Erkennen erfordert vielmehr, sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben, oder, was dasselbe ist, die innere Nothwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen. Sich so in seinen Gegenstand vertiefend, vergißt es jener Uebersicht, welche nur die Reflexion des Wissens aus dem Inhalte in sich selbst ist. Aber in die Materie versenkt und in deren Bewegung fortgehend, kommt es in sich selbst zurück, doch nicht eher als bis die Erfüllung und der Inhalt sich in sich zurücknimmt, zur Bestimmtheit vereinfacht, sich selbst zu Einer Seite eines Daseyns herabsetzt, und in seine höhere Wahrheit übergeht. Dadurch emergirt das einfache sich übersehende Ganze selbst aus dem Reichthume, worin seine Reflexion verloren schien.

Dadurch überhaupt, daß, wie es oben ausgedrückt wurde, die Substanz an ihr selbst Subject ist, ist aller Inhalt seine eigene

Reflexion in sich. Das Bestehen oder die Substanz eines Daseyns ist die Sichselbstgleichheit; denn seine Ungleichheit mit sich wäre seine Auflösung. Die Sichselbstgleichheit aber ist die reine Abstraction; und diese ist das Denken. Wenn ich sage Qualität, sage ich die einfache Bestimmtheit; durch die Qualität ist ein Daseyn von einem anderen unterschieden, oder ist ein Daseyn; es ist für sich selbst, oder es besteht durch diese Einfachheit mit sich. Aber dadurch ist es wesentlich der Gedanke. — Hierin ist es begriffen, daß das Seyn Denken ist; hierein fällt die Einsicht, die dem gewöhnlichen begrifflosen Sprechen von der Identität des Denkens und Seyns abzugehen pflegt. — Dadurch, daß das Bestehen des Daseyns die Sichselbstgleichheit oder die reine Abstraction ist, ist es die Abstraction seiner von sich selbst, oder es ist selbst seine Ungleichheit mit sich und seine Auflösung, — seine eigene Innerlichkeit und Zurücknahme in sich, — sein Werden. — Durch diese Natur des Seyenden und insofern das Seyende diese Natur für das Wissen hat, ist dieses nicht die Thätigkeit, die den Inhalt als ein Fremdes handhabt, nicht die Reflexion in sich aus dem Inhalte heraus; die Wissenschaft ist nicht jener Idealismus, der an die Stelle des behauptenden Dogmatismus als ein versichernder Dogmatismus oder der Dogmatismus der Gewißheit seiner selbst trat, — sondern indem das Wissen den Inhalt in seine eigene Innerlichkeit zurückgehen sieht, ist seine Thätigkeit vielmehr sowohl versenkt in ihn, denn sie ist das immanente Selbst des Inhalts, als zugleich in sich zurückgekehrt, denn sie ist die reine Sichselbstgleichheit im Andersseyn; so ist sie die List, die, der Thätigkeit sich zu enthalten scheinend, zusieht, wie die Bestimmtheit und ihr concretes Leben, darin eben, daß es seine Selbsterhaltung und besonderes Interesse zu treiben vermeint, das Verkehrte, sich selbst auflösendes und zum Momente des Ganzen machendes Thun ist.

Wenn oben die Bedeutung des Verstandes nach der Seite des Selbstbewußtseyns der Substanz angegeben wurde, so erhellt

aus dem hier Gesagten seine Bedeutung nach der Bestimmung derselben als Seyender. — Das Daseyn ist Qualität, sichselbstgleiche Bestimmtheit oder bestimmte Einfachheit, bestimmter Gedanke; dieß ist der Verstand des Daseyns. Dadurch ist es νοῦς, als für welchen Anaxagoras zuerst das Wesen erkannte. Die nach ihm begriffen bestimmter die Natur des Daseyns als εἶδος oder ἰδέα, d. h. bestimmte Allgemeinheit, Art. Der Ausdruck Art scheint etwa zu gemein und zu wenig für die Ideen, für das Schöne und Heilige und Ewige zu seyn, die zu dieser Zeit grassiren. Aber in der That drückt die Idee nicht mehr noch weniger aus, als Art. Allein wir sehen jetzt oft einen Ausdruck, der einen Begriff bestimmt bezeichnet, verschmäht, und einen anderen vorgezogen, der, wenn es auch nur darum ist, weil er einer fremden Sprache angehört, den Begriff in Nebel einhüllt und damit erbaulicher lautet. — Eben darin, daß das Daseyn als Art bestimmt ist, ist es einfacher Gedanke; der νοῦς, die Einfachheit, ist die Substanz. Um ihrer Einfachheit oder Sichselbstgleichheit willen erscheint sie als fest und bleibend. Aber diese Sichselbstgleichheit ist ebenso Negativität; dadurch geht jenes feste Daseyn in seine Auflösung über. Die Bestimmtheit scheint zuerst es nur dadurch zu seyn, daß sie sich auf Anderes bezieht, und ihre Bewegung scheint ihr durch eine fremde Gewalt angethan zu werden; aber daß sie ihr Andersseyn selbst an ihr hat und Selbstbewegung ist, dieß ist eben in jener Einfachheit des Denkens selbst enthalten; denn diese ist der sichselbstbewegende und unterscheidende Gedanke, und die eigene Innerlichkeit, der reine Begriff. So ist also die Verständigkeit ein Werden, und als dieß Werden ist sie die Vernünftigkeit.

In dieser Natur dessen, was ist, in seinem Seyn sein Begriff zu seyn, besteht überhaupt die logische Nothwendigkeit; sie allein ist das Vernünftige und der Rhythmus des organischen Ganzen, sie ist ebensosehr Wissen des Inhalts, als der Inhalt Begriff und Wesen ist, — oder sie allein ist das Specula-

tive. — Die concrete Gestalt, sich selbst bewegend, macht sich zur einfachen Bestimmtheit; damit erhebt sie sich zur logischen Form und ist in ihrer Wesentlichkeit; ihr concretes Daseyn ist nur diese Bewegung und ist unmittelbar logisches Daseyn. Es ist darum unnöthig, dem concreten Inhalt den Formalismus äußerlich anzuthun; jener ist an ihm selbst das Uebergehen in diesen, der aber aufhört, dieser äußerliche Formalismus zu seyn, weil die Form das einheimische Werden des concreten Inhalts selbst ist.

Diese Natur der wissenschaftlichen Methode, theils von dem Inhalte ungetrennt zu seyn, theils sich durch sich selbst ihren Rhythmus zu bestimmen, hat, wie schon erinnert, in der speculativen Philosophie ihre eigentliche Darstellung. — Das hier Gesagte drückt zwar den Begriff aus, kann aber für nicht mehr als für eine anticipirte Versicherung gelten. Ihre Wahrheit liegt nicht in dieser zum Theil erzählenden Exposition; und ist darum auch ebenso wenig widerlegt, wenn dagegen versichert wird, dem sey nicht so, sondern es verhalte sich damit so und so, wenn gewohnte Vorstellungen, als ausgemachte und bekannte Wahrheiten, in Erinnerung gebracht und hererzählt, oder auch aus dem Schreine des innern göttlichen Anschauens Neues aufgetischt und versichert wird. — Eine solche Aufnahme pflegt die erste Reaction des Wissens, dem etwas unbekannt war, dagegen zu seyn, um die Freiheit und eigene Einsicht, die eigene Autorität gegen die fremde (denn unter dieser Gestalt erscheint das jetzt zuerst Aufgenommene), zu retten, — auch um den Schein und die Art von Schande, die darin liegen soll, daß etwas gelernt worden sey, wegzuschaffen, so wie bei der Beifallgebenden Annahme des Unbekannten die Reaction derselben Art in dem besteht, was in einer anderen Sphäre das ultrarevolutionäre Reden und Handeln war.

Worauf es deswegen bei dem Studium der Wissenschaft ankommt, ist, die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen. Sie erfordert die Aufmerksamkeit auf ihn als solchen, auf die einfachen Bestimmungen, z. B. des Ansichseyns, des Fürsich-

seyns, der Sichselbstgleichheit und so fort; denn diese sind solche reine Selbstbewegungen, die man Seelen nennen könnte, wenn nicht ihr Begriff etwas Höheres bezeichnete als diese. Der Gewohnheit an Vorstellungen fortzulaufen, ist die Unterbrechung derselben durch den Begriff ebenso lästig, als dem formalen Denken, das in unwirklichen Gedanken hin und her räsonnirt. Jene Gewohnheit ist ein materielles Denken zu nennen, ein zufälliges Bewußtseyn, das in den Stoff nur versenkt ist, welchem es daher sauer ankommt, aus der Materie zugleich sein Selbst rein herauszuheben und bei sich zu seyn. Das andere, das Räsonniren, hingegen ist die Freiheit von dem Inhalt, und die Eitelkeit über ihn; ihr wird die Anstrengung zugemuthet, diese Freiheit aufzugeben, und statt das willkürlichbewegende Princip des Inhalts zu seyn, diese Freiheit in ihn zu versenken, ihn durch seine eigene Natur, d. h. durch das Selbst als das seinige, sich bewegen zu lassen und diese Bewegung zu betrachten. Sich des eigenen Einfallens in den immanenten Rhythmus der Begriffe entschlagen, in ihn nicht durch die Willkür und sonst erworbene Weisheit eingreifen, diese Enthaltsamkeit ist selbst ein wesentliches Moment der Aufmerksamkeit auf den Begriff.

Es sind an dem räsonnirenden Verhalten die beiden Seiten bemerklicher zu machen, nach welchen das begreifende Denken ihm entgegengesetzt ist. — Theils verhält sich jenes negativ gegen den aufgefaßten Inhalt, weiß ihn zu widerlegen und zu nichte zu machen. Daß dem nicht so sey, diese Einsicht ist das bloß Negative, es ist das Letzte, das nicht selbst über sich hinaus zu einem neuen Inhalt geht, sondern um wieder einen Inhalt zu haben, muß etwas Anderes irgendwoher vorgenommen werden. Es ist die Reflexion in das leere Ich, die Eitelkeit seines Wissens. — Diese Eitelkeit drückt nicht nur dieß aus, daß dieser Inhalt eitel, sondern auch, daß diese Einsicht selbst es ist; denn sie ist das Negative, das nicht das Positive in sich erblickt. Dadurch, daß diese Reflexion ihre Negativität selbst nicht zum Inhalte gewinnt, ist sie

überhaupt nicht in der Sache, sondern immer darüber hinaus; sie bildet sich deswegen ein, mit der Behauptung der Leere immer weiter zu seyn, als eine inhaltsreiche Einsicht. Dagegen, wie vorhin gezeigt, gehört im begreifenden Denken das Negative dem Inhalte selbst an, und ist sowohl als seine immanente Bewegung und Bestimmung wie als Ganzes derselben das Positive. Als Resultat aufgefaßt, ist es das aus dieser Bewegung herkommende, das bestimmte Negative, und hiermit ebenso ein positiver Inhalt.

In Ansehung dessen aber, daß solches Denken einen Inhalt hat, es sey der Vorstellungen oder Gedanken, oder der Vermischung beider, hat es eine andere Seite, die ihm das Begreifen erschwert. Die merkwürdige Natur derselben hängt mit dem oben angegebenen Wesen der Idee selbst enge zusammen, oder drückt sie vielmehr aus, wie sie als die Bewegung erscheint, die denkendes Auffassen ist. — Wie nämlich in seinem negativen Verhalten, wovon so eben die Rede war, das räsonnirende Denken selber das Selbst ist, in das der Inhalt zurückgeht, so ist dagegen in seinem positiven Erkennen das Selbst ein vorgestelltes Subject, worauf sich der Inhalt als Accidens und Prädicat bezieht. Dieß Subject macht die Basis aus, an die der Inhalt geknüpft wird und auf der die Bewegung hin und wieder läuft. Anders verhält es sich im begreifenden Denken. Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als sein Werden darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subject, das unbewegt die Accidenzen trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff. In dieser Bewegung geht jenes ruhende Subject selbst zu Grunde; es geht in die Unterschiede und den Inhalt ein, und macht vielmehr die Bestimmtheit, d. h. den unterschiedenen Inhalt wie die Bewegung desselben aus, statt ihr gegenüberstehen zu bleiben. Der feste Boden, den das Räsonniren an dem ruhenden Subjecte hat, schwankt also, und nur diese Bewegung selbst wird der Gegenstand. Das Subject, das seinen Inhalt erfüllt,

hört auf, über dieſen hinaus zu gehen, und kann nicht noch andere Prädicate oder Accidenzen haben. Die Zerſtreutheit des Inhalts iſt umgekehrt dadurch unter das Selbſt gebunden; es iſt nicht das Allgemeine, das frei vom Subjecte mehreren zukäme. Der Inhalt iſt ſomit in der That nicht mehr Prädicat des Subjects, ſondern iſt die Subſtanz, iſt das Weſen und der Begriff deſſen, wovon die Rede iſt. Das vorſtellende Denken, da ſeine Natur iſt, an den Accidenzen oder Prädicaten fortzulaufen, und mit Recht, weil ſie nicht mehr als Prädicate und Accidenzen ſind, über ſie hinauszugehen, wird, indem das, was im Satze die Form eines Prädicats hat, die Subſtanz ſelbſt iſt, in ſeinem Fortlaufen gehemmt. Es erleidet, um es ſo vorzuſtellen, einen Gegenſtoß. Vom Subjecte anfangend, als ob dieſes zum Grunde liegen bliebe, findet es, indem das Prädicat vielmehr die Subſtanz iſt, das Subject zum Prädicat übergegangen und hiermit aufgehoben; und indem ſo das, was Prädicat zu ſeyn ſcheint, zur ganzen und ſelbſtſtändigen Maſſe geworden, kann das Denken nicht frei herumirren, ſondern iſt durch dieſe Schwere aufgehalten. — Sonſt iſt zuerſt das Subject als das gegenſtändliche fire Selbſt zu Grunde gelegt; von hier aus geht die nothwendige Bewegung zur Mannigfaltigkeit der Beſtimmungen oder der Prädicate fort; hier tritt an die Stelle jenes Subjects das wiſſende Ich ſelbſt ein, und iſt das Verknüpfen der Prädicate und das ſie haltende Subject. Indem aber jenes erſte Subject in die Beſtimmungen ſelbſt eingeht und ihre Seele iſt, findet das zweite Subject, nämlich das wiſſende, jenes, mit dem es ſchon fertig ſeyn und worüber hinaus es in ſich zurückgehen will, noch im Prädicate vor, und ſtatt in dem Bewegen des Prädicats das Thuende, als Räſonniren, ob jenem dieß oder jenes Prädicat beizulegen wäre, ſeyn zu können, hat es vielmehr mit dem Selbſt des Inhalts noch zu thun, ſoll nicht für ſich, ſondern mit dieſem zuſammen ſeyn.

Formell kann das Geſagte ſo ausgedrückt werden, daß die Natur des Urtheils oder Satzes überhaupt, die den Unterſchied

des Subjects und Prädicats in ſich ſchließt, durch den ſpeculativen Satz zerſtört wird, und der identiſche Satz, zu dem der erſtere wird, den Gegenſtoß zu jenem Verhältniſſe enthält. — Dieſer Conflict der Form eines Satzes überhaupt, und der ſie zerſtörenden Einheit des Begriffs iſt dem ähnlich, der im Rhythmus zwiſchen dem Metrum und dem Accente ſtattfindet. Der Rhythmus reſultirt aus der ſchwebenden Mitte und Vereinigung beider. So ſoll auch im philoſophiſchen Satze die Identität des Subjects und Prädicats den Unterſchied derſelben, den die Form des Satzes ausdrückt, nicht vernichten, ſondern ihre Einheit ſoll als eine Harmonie hervorgehen. Die Form des Satzes iſt die Erſcheinung des beſtimmten Sinnes oder der Accent, der ſeine Erfüllung unterſcheidet; daß aber das Prädicat die Subſtanz ausdrückt, und das Subject ſelbſt ins Allgemeine fällt, iſt die Einheit, worin jener Accent verklingt.

Um das Geſagte durch Beiſpiele zu erläutern, ſo iſt in dem Satz: Gott iſt das Seyn, das Prädicat das Seyn; es hat ſubſtantielle Bedeutung, in der das Subject zerfließt. Seyn ſoll hier nicht Prädicat, ſondern das Weſen ſeyn; dadurch ſcheint Gott aufzuhören, das zu ſeyn, was er durch die Stellung des Satzes iſt, nämlich das feſte Subject. — Das Denken, ſtatt im Uebergange vom Subjecte zum Prädicate weiter zu kommen, fühlt ſich, da das Subject verloren geht, vielmehr gehemmt, und zu dem Gedanken des Subjects, weil es daſſelbe vermißt, zurückgeworfen; oder es findet, da das Prädicat ſelbſt als ein Subject, als das Seyn, als das Weſen ausgeſprochen iſt, welches die Natur des Subjects erſchöpft, das Subject unmittelbar auch im Prädicate; und nun, ſtatt daß es im Prädicate in ſich gegangen die freie Stellung des Räſonnirens erhielte, iſt es in den Inhalt noch vertieft, oder wenigſtens iſt die Forderung vorhanden, in ihn vertieft zu ſeyn. — So auch wenn geſagt wird, das Wirkliche iſt das Allgemeine, ſo vergeht das Wirkliche, als Subject, in ſeinem Prädicate. Das Allgemeine ſoll nicht nur die Bedeutung

des Prädicats haben, so daß der Satz dieß aussagte, das Wirkliche sey allgemein, sondern das Allgemeine soll das Wesen des Wirklichen ausdrücken. — Das Denken verliert daher so sehr seinen festen gegenständlichen Boden, den es am Subjecte hatte, als es im Prädicate darauf zurückgeworfen wird, und in diesem nicht in sich, sondern in das Subject des Inhalts zurückgeht.

Auf diesem ungewohnten Hemmen beruhen großen Theils die Klagen über die Unverständlichkeit philosophischer Schriften, wenn anders im Individuum die sonstigen Bedingungen der Bildung, sie zu verstehen, vorhanden sind. Wir sehen in dem Gesagten den Grund des ganz bestimmten Vorwurfs, der ihnen oft gemacht wird, daß Mehreres erst wiederholt gelesen werden müsse, ehe es verstanden werden könne; — ein Vorwurf, der etwas Ungebührliches und Letztes enthalten soll, so daß er, wenn er gegründet, weiter keine Gegenrede zulasse. — Es erhellt aus dem Obigen, welche Bewandtniß es damit hat. Der philosophische Satz, weil er Satz ist, erweckt die Meinung des gewöhnlichen Verhältnisses des Subjects und Prädicats, und des gewöhnten Verhaltens des Wissens. Dieß Verhalten und die Meinung desselben zerstört sein philosophischer Inhalt; die Meinung erfährt, daß es anders gemeint ist, als sie meinte, und diese Correction seiner Meinung nöthigt das Wissen auf den Satz zurückzukommen und ihn nun anders zu fassen.

Eine Schwierigkeit, die vermieden werden sollte, macht die Vermischung der speculativen und der räsonnirenden Weise aus, wenn einmal das vom Subjecte Gesagte die Bedeutung seines Begriffs hat, das andere Mal aber auch nur die Bedeutung seines Prädicats oder Accidens. — Die eine Weise stört die andere, und erst diejenige philosophische Exposition würde es erreichen, plastisch zu seyn, welche strenge die Art des gewöhnlichen Verhältnisses der Theile eines Satzes ausschlösse.

In der That hat auch das nicht speculative Denken sein Recht, das gültig, aber in der Weise des speculativen Satzes nicht

beachtet ist. Daß die Form des Satzes aufgehoben wird, muß nicht nur auf unmittelbare Weise geschehen, nicht durch den bloßen Inhalt des Satzes. Sondern diese entgegengesetzte Bewegung muß ausgesprochen werden; sie muß nicht nur jene innerliche Hemmung, sondern dieß Zurückgehen des Begriffs in sich muß dargestellt seyn. Diese Bewegung, welche das ausmacht, was sonst der Beweis leisten sollte, ist die dialektische Bewegung des Satzes selbst. Sie allein ist das wirkliche Speculative, und nur das Aussprechen derselben ist speculative Darstellung. Als Satz ist das Speculative nur die innerliche Hemmung und die nichtdaseyende Rückkehr des Wesens in sich. Wir sehen uns daher oft von philosophischen Expositionen an dieses innere Anschauen verwiesen, und dadurch die Darstellung der dialektischen Bewegung des Satzes erspart, die wir verlangten. — Der Satz soll ausdrücken, was das Wahre ist, aber wesentlich ist es Subject; als dieses ist es nur die dialektische Bewegung, dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang. — Bei dem sonstigen Erkennen macht der Beweis diese Seite der ausgesprochenen Innerlichkeit aus. Nachdem aber die Dialektik vom Beweise getrennt worden, ist in der That der Begriff des philosophischen Beweisens verloren gegangen.

Es kann hierüber erinnert werden, daß die dialektische Bewegung gleichfalls Sätze zu ihren Theilen oder Elementen habe; die aufgezeigte Schwierigkeit scheint daher immer zurückzukehren, und eine Schwierigkeit der Sache selbst zu seyn. — Es ist dieß dem ähnlich, was beim gewöhnlichen Beweise so vorkommt, daß die Gründe, die er gebraucht, selbst wieder einer Begründung bedürfen, und so fort ins Unendliche. Diese Form des Begründens und Bedingens gehört aber jenem Beweisen, von dem die dialektische Bewegung verschieden ist, und somit dem äußerlichen Erkennen an. Was diese selbst betrifft, so ist ihr Element der reine Begriff, hiermit hat sie einen Inhalt, der durch und durch Subject an ihm selbst ist. Es kommt also kein solcher Inhalt vor, der als zum

Grunde liegendes Subject sich verhielte, und dem seine Bedeutung als ein Prädicat zukäme; der Satz ist unmittelbar eine nur leere Form. — Außer dem sinnlichangeschauten oder vorgestellten Selbst ist es vornehmlich der Name als Name, der das reine Subject, das leere begrifflose Eins bezeichnet. Aus diesem Grunde kann es z. B. dienlich seyn, den Namen: Gott, zu vermeiden, weil dieß Wort nicht unmittelbar zugleich Begriff, sondern der eigentliche Name, die feste Ruhe des zum Grunde liegenden Subjects ist; da hingegen z. B. das Seyn, oder das Eine, die Einzelnheit, das Subject, selbst auch unmittelbar Begriffe andeuten. — Wenn auch von jenem Subjecte speculative Wahrheiten gesagt werden, so entbehrt doch ihr Inhalt des immanenten Begriffs, weil er nur als ruhendes Subject vorhanden ist, und sie bekommen durch diesen Umstand leicht die Form der bloßen Erbaulichkeit. — Von dieser Seite wird also auch das Hinderniß, das in der Gewohnheit liegt, das speculative Prädicat nach der Form des Satzes, nicht als Begriff und Wesen zu fassen, durch die Schuld des philosophischen Vortrags selbst vermehrt und verringert werden können. Die Darstellung muß, der Einsicht in die Natur des Speculativen getreu, die dialektische Form behalten und nichts hereinnehmen, als insofern es begriffen wird und der Begriff ist.

So sehr als das räsonnirende Verhalten, ist dem Studium der Philosophie die nicht räsonnirende Einbildung auf ausgemachte Wahrheiten hinderlich, auf welche der Besitzer es nicht nöthig zu haben meint zurückzukommen, sondern sie zu Grunde legt und sie aussprechen, so wie durch sie richten und absprechen zu können glaubt. Von dieser Seite thut es besonders Noth, daß wieder ein ernsthaftes Geschäft aus dem Philosophiren gemacht werde. Von allen Wissenschaften, Künsten, Geschicklichkeiten, Handwerken gilt die Ueberzeugung, daß, um sie zu besitzen, eine vielfache Bemühung des Erlernens und Uebens derselben nöthig ist. In Ansehung der Philosophie dagegen scheint jetzt das Vorurtheil zu herrschen, daß, wenn zwar jeder Augen und Finger hat, und wenn

er Leder und Werkzeug bekommt, er darum nicht im Stande ſey, Schuhe zu machen, — jeder doch unmittelbar zu philoſophiren, und die Philoſophie zu beurtheilen verſtehe, weil er den Maaßſtab an ſeiner natürlichen Vernunft dazu beſitze, — als ob er den Maaßſtab eines Schuhes nicht an ſeinem Fuße ebenfalls beſäße. — Es ſcheint gerade in den Mangel von Kenntniſſen und von Studium der Beſitz der Philoſophie geſetzt zu werden, und dieſe da aufzuhören, wo jene anfangen. Sie wird häufig für ein formelles inhaltleeres Wiſſen gehalten, und es fehlt ſehr an der Einſicht, daß was, auch dem Inhalte nach, in irgend einer Kenntniß und Wiſſenſchaft Wahrheit iſt, dieſen Namen allein dann verdienen kann, wenn es von der Philoſophie erzeugt worden; daß die anderen Wiſſenſchaften, ſie mögen es mit Räſonniren ohne die Philoſophie verſuchen, ſo viel ſie wollen, ohne ſie nicht Leben, Geiſt, Wahrheit in ihnen zu haben vermögen.

In Anſehung der eigentlichen Philoſophie ſehen wir für den langen Weg der Bildung, für die eben ſo reiche als tiefe Bewegung, durch die der Geiſt zum Wiſſen gelangt, die unmittelbare Offenbarung des Göttlichen und den geſunden Menſchenverſtand, der ſich weder mit anderem Wiſſen noch mit dem eigentlichen Philoſophiren bemüht und gebildet hat, ſich unmittelbar als ein vollkommenes Aequivalent und ſo gutes Surrogat anſehen, als etwa die Cichorie ein Surrogat des Kaffee's zu ſeyn gerühmt wird. Es iſt nicht erfreulich, zu bemerken, daß die Unwiſſenheit und die formwie geſchmackloſe Rohheit ſelbſt, die unfähig iſt, ihr Denken auf einen abſtracten Satz, noch weniger auf den Zuſammenhang mehrerer feſtzuhalten, bald die Freiheit und Toleranz des Denkens, bald aber Genialität zu ſeyn verſichert. Die letztere, wie jetzt in der Philoſophie, graſſirte bekanntlich einſt ebenſo in der Poeſie; ſtatt Poeſie aber, wenn das Produciren dieſer Genialität einen Sinn hatte, erzeugte es triviale Proſe oder, wenn es über dieſe hinausging, verrückte Reden. So jetzt ein natürliches Philoſophiren, das ſich zu gut für den Begriff und durch deſſen Mangel für

ein anſchauendes und poetiſches Denken hält, bringt willkürliche Combinationen einer durch den Gedanken nur deſorganiſirten Einbildungskraft zu Markte, — Gebilde, die weder Fiſch noch Fleiſch, weder Poeſie noch Philoſophie ſind.

Dagegen im ruhigeren Bette des geſunden Menſchenverſtandes fortfließend giebt das natürliche Philoſophiren eine Rhetorik trivialer Wahrheiten zum Beſten. Wird ihm die Unbedeutenheit derſelben vorgehalten, ſo verſichert es dagegen, daß der Sinn und die Erfüllung in ſeinem Herzen vorhanden ſey, und auch ſo bei Anderen vorhanden ſeyn müſſe, indem es überhaupt mit der Unſchuld des Herzens und der Reinheit des Gewiſſens und dergleichen, letzte Dinge geſagt zu haben meint, wogegen weder Einrede ſtattfinde, noch etwas weiteres gefordert werden könne. Es war aber darum zu thun, daß das Beſte nicht im Inneren zurückbliebe, ſondern aus dieſem Schachte zu Tage gefördert werde. Letzte Wahrheiten jener Art vorzubringen, dieſe Mühe konnte längſt erſpart werden; denn ſie ſind längſt etwa im Katechismus, in den Sprüchwörtern des Volks u. ſ. f. zu finden. — Es iſt nicht ſchwer, ſolche Wahrheiten an ihrer Unbeſtimmtheit oder Schiefheit zu faſſen, oft die gerade entgegengeſetzten ihrem Bewußtſeyn in ihm ſelbſt aufzuzeigen. Es wird, indem es ſich aus der Verwirrung, die in ihm angerichtet wird, zu ziehen bemüht, in neue verfallen und wohl zu dem Ausbruche kommen, daß ausgemachtermaßen dem ſo und ſo, jenes aber Sophiſtereien ſeyen; — ein Schlagwort des gemeinen Menſchenverſtandes gegen die gebildete Vernunft, wie den Ausdruck: Träumereien, die Unwiſſenheit der Philoſophie ſich für dieſe ein für allemal gemerkt hat. — Indem jener ſich auf das Gefühl, ſein inwendiges Orakel, beruft, iſt er gegen den, der nicht übereinſtimmt, fertig; er muß erklären, daß er dem weiter nichts zu ſagen habe, der nicht daſſelbe in ſich finde und fühle; — mit anderen Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füßen. Denn die Natur dieſer iſt, auf die Uebereinkunft mit anderen zu bringen, und ihre

Exiſtenz iſt nur in der zu Stande gebrachten Gemeinſamkeit der Bewußtſeyn. Das Widermenſchliche, das Thieriſche beſteht darin, im Gefühle ſtehen zu bleiben und nur durch dieſes ſich mittheilen zu können.

Wenn nach einem königlichen Wege zur Wiſſenſchaft gefragt würde, ſo kann kein bequemerer angegeben werden, als der, ſich auf den geſunden Menſchenverſtand zu verlaſſen, und um übrigens auch mit der Zeit und mit der Philoſophie fortzuſchreiten, Recenſionen von philoſophiſchen Schriften, etwa gar die Vorreden und erſten Paragraphen derſelben zu leſen; denn dieſe geben die allgemeinen Grundſätze, worauf alles ankommt, und jene neben der hiſtoriſchen Notiz noch die Beurtheilung, die ſogar, weil ſie Beurtheilung iſt, über das Beurtheilte hinaus iſt. Dieſer gemeine Weg macht ſich im Hausrocke; aber im hohenprieſterlichen Gewande ſchreitet das Hochgefühl des Ewigen, Heiligen, Unendlichen einher — einen Weg, der vielmehr ſchon ſelbſt das unmittelbare Seyn im Centrum, die Genialität tiefer origineller Ideen und hoher Gedankenblitze iſt. Wie jedoch ſolche Tiefe noch nicht den Quell des Weſens offenbart, ſo ſind dieſe Raketen noch nicht das Empyreum. Wahre Gedanken und wiſſenſchaftliche Einſicht iſt nur in der Arbeit des Begriffs zu gewinnen. Er allein kann die Allgemeinheit des Wiſſens hervorbringen, welche weder die gemeine Unbeſtimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menſchenverſtandes, ſondern gebildete und vollſtändige Erkenntniß, — noch die ungemeine Allgemeinheit der durch Trägheit und Eigendünkel von Genie ſich verderbenden Anlage der Vernunft, ſondern die zu ihrer einheimiſchen Form gediehene Wahrheit iſt, welche fähig iſt, das Eigenthum aller ſelbſtbewußten Vernunft zu ſeyn.

Indem ich das, wodurch die Wiſſenſchaft exiſtirt, in die Selbſtbewegung des Begriffs ſetze, ſcheint die Betrachtung, daß die angeführten und noch andere äußere Seiten der Vorſtellungen unſerer Zeit über die Natur und Geſtalt der Wahrheit hiervon abweichen, ja ganz entgegen ſind, einem Verſuche, das Syſtem der

Wissenschaft in jener Bestimmung darzustellen, keine günstige Aufnahme zu versprechen. Inzwischen kann ich bedenken, daß, wenn z. B. zuweilen das Vortreffliche der Philosophie Plato's in seine wissenschaftlich werthlosen Mythen gesetzt wird, es auch Zeiten gegeben, welche sogar Zeiten der Schwärmerei genannt werden, worin die aristotelische Philosophie um ihrer speculativen Tiefe willen geachtet und der Parmenides des Plato, wohl das größte Kunstwerk der alten Dialektik, für die wahre Enthüllung und den positiven Ausdruck des göttlichen Lebens gehalten wurde, und sogar bei vieler Trübheit dessen, was die Ekstase erzeugte, diese mißverstandene Ekstase in der That nichts anderes als der reine Begriff seyn sollte, — daß ferner das Vortreffliche der Philosophie unserer Zeit seinen Werth selbst in die Wissenschaftlichkeit setzt, und wenn auch die Anderen es anders nehmen, nur durch sie in der That sich geltend macht. Somit kann ich auch hoffen, daß dieser Versuch, die Wissenschaft dem Begriffe zu vindiciren und sie in diesem ihrem eigenthümlichen Elemente darzustellen, sich durch die innere Wahrheit der Sache Eingang zu verschaffen wissen werde. Wir müssen überzeugt seyn, daß das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, und daß es nur erscheint, wenn diese gekommen, deswegen nie zu früh erscheint, noch ein unreifes Publikum findet; auch daß das Individuum dieses Effects bedarf, um das, was noch seine einsame Sache ist, daran sich zu bewähren, und die Ueberzeugung, die nur erst der Besonderheit angehört, als etwas Allgemeines zu erfahren. Hierbei aber ist häufig das Publikum von denen zu unterscheiden, welche sich als seine Repräsentanten und Sprecher betragen. Jenes verhält sich in manchen Rücksichten anders als diese, ja selbst entgegengesetzt. Wenn es gutmüthiger Weise die Schuld, daß ihm eine philosophische Schrift nicht zusagt, eher auf sich nimmt, so schieben hingegen diese, ihrer Competenz gewiß, alle Schuld auf den Schriftsteller. Die Wirkung ist in jenem stiller als das Thun dieser Todten, wenn sie ihre

Todten begraben. Wenn jetzt die allgemeine Einſicht überhaupt gebildeter, ihre Neugierde wachſamer und ihr Urtheil ſchneller beſtimmt iſt, ſo daß die Füße derer, die dich hinaustragen werden, ſchon vor der Thüre ſtehen, ſo iſt hiervon oft die langſamere Wirkung zu unterſcheiden, welche die Aufmerkſamkeit, die durch imponirende Verſicherungen erzwungen wurde, ſo wie den wegwerfenden Tadel berichtigt, und einem Theile eine Mitwelt erſt in einiger Zeit giebt, während ein anderer nach dieſer keine Nachwelt mehr hat.

Weil übrigens in einer Zeit, worin die Allgemeinheit des Geiſtes ſo ſehr erſtarkt und die Einzelnheit, wie ſich gebührt, um ſo viel gleichgültiger geworden iſt, auch jene an ihrem vollen Umfang und gebildeten Reichthum hält und ihn fordert, der Antheil, der an dem geſammten Werke des Geiſtes auf die Thätigkeit des Individuums fällt, nur gering ſeyn kann, ſo muß dieſes, wie die Natur der Wiſſenſchaft ſchon es mit ſich bringt, ſich um ſo mehr vergeſſen, und zwar werden und thun, was es kann, aber es muß ebenſo weniger von ihm gefordert werden, wie es ſelbſt weniger von ſich erwarten und für ſich fordern darf.

Einleitung.

Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, ehe in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es nothwendig sey, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird. Die Besorgniß scheint gerecht, theils daß es verschiedene Arten der Erkenntniß geben, und darunter eine geschickter als eine andere zur Erreichung dieses Endzwecks seyn möchte, hiermit durch falsche Wahl unter ihnen, — theils auch daß, indem das Erkennen ein Vermögen von bestimmter Art und Umfange ist, ohne die genauere Bestimmung seiner Natur und Grenze, Wolken des Irrthums statt des Himmels der Wahrheit erfaßt werden. Diese Besorgniß muß sich wohl sogar in die Ueberzeugung verwandeln, daß das ganze Beginnen, dasjenige, was Ansich ist, durch das Erkennen dem Bewußtseyn zu erwerben, in seinem Begriffe widersinnig sey, und zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin scheidende Grenze falle. Denn ist das Erkennen das Werkzeug, sich des absoluten Wesens zu bemächtigen, so fällt sogleich auf, daß die Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache, sie vielmehr nicht läßt, wie sie für sich ist, sondern eine Formirung und Veränderung mit ihr vornimmt. Oder ist das Erkennen nicht Werkzeug unserer Thätigkeit, sondern gewissermaßen ein passives Medium, durch welches hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangt, so erhalten wir auch so sie nicht, wie sie an sich, sondern wie sie durch und in diesem Medium ist. Wir gebrauchen in bei-

den Fällen ein Mittel, welches unmittelbar das Gegentheil seines Zwecks hervorbringt; oder das Widersinnige ist vielmehr, daß wir uns überhaupt eines Mittels bedienen. Es scheint zwar, daß diesem Uebelstande durch die Kenntniß der Wirkungsweise des Werkzeugs abzuhelfen steht; denn sie macht es möglich, den Theil, welcher in der Vorstellung, die wir durch das Werkzeug vom Absoluten erhalten, dem Werkzeuge angehört, im Resultate abzuziehen, und so das Wahre rein zu erhalten. Allein diese Verbesserung würde uns in der That nur dahin zurückbringen, wo wir vorher waren. Wenn wir von einem formirten Dinge das wieder wegnehmen, was das Werkzeug daran gethan hat, so ist uns das Ding, — hier das Absolute — gerade wieder so viel als vor dieser somit überflüssigen Bemühung. Sollte das Absolute durch das Werkzeug uns nur überhaupt näher gebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimruthe der Vogel, so würde es wohl, wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und seyn wollte, dieser List spotten; denn eine List wäre in diesem Falle das Erkennen, da es durch sein vielfaches Bemühen ganz etwas anderes zu treiben sich die Miene giebt, als nur die unmittelbare und somit müheloſe Beziehung hervorzubringen. Oder wenn die Prüfung des Erkennens, das wir als ein Medium uns vorstellen, uns das Gesetz seiner Strahlenbrechung kennen lehrt, so nützt es ebenso nichts, sie im Resultate abzuziehen; denn nicht das Brechen des Strahls, sondern der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt, ist das Erkennen, und dieses abgezogen, wäre uns nur die reine Richtung, oder der leere Ort bezeichnet worden.

Inzwischen wenn die Besorgniß, in Irrthum zu gerathen, ein Mißtrauen in die Wissenschaft setzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in dieß Mißtrauen gesetzt, und besorgt werden soll, daß diese Furcht zu irren schon der Irrthum selbst ist. In der That setzt sie etwas und

zwar manches als Wahrheit voraus, und ſtützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Conſequenzen, was ſelbſt vorher zu prüfen iſt, ob es Wahrheit ſey. Sie ſetzt nämlich Vorſtellungen von dem Erkennen als einem Werkzeuge und Medium, auch einen Unterſchied unſerer ſelbſt von dieſem Erkennen voraus; vorzüglich aber dieß, daß das Abſolute auf einer Seite ſtehe, und das Erkennen auf der anderen Seite für ſich und getrennt von dem Abſoluten doch etwas Reelles, oder hiermit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Abſoluten, wohl auch außer der Wahrheit iſt, doch wahrhaft ſey; eine Annahme, wodurch das, was ſich Furcht vor dem Irrthume nennt, ſich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen giebt.

Dieſe Conſequenz ergiebt ſich daraus, daß das Abſolute allein wahr, oder das Wahre allein abſolut iſt. Sie kann abgelehnt werden durch den Unterſchied, daß ein Erkennen, welches zwar nicht, wie die Wiſſenſchaft will, das Abſolute erkennt, doch auch wahr; und das Erkennen überhaupt, wenn es daſſelbe zu faſſen zwar unfähig ſey, doch anderer Wahrheit fähig ſeyn könne. Aber wir ſehen nachgerade, daß ſolches Hin- und Herreden auf einen trüben Unterſchied zwiſchen einem abſoluten Wahren und einem ſonſtigen Wahren hinausläuft, und das Abſolute, das Erkennen, und ſo fort, Worte ſind, welche eine Bedeutung vorausſetzen, die erſt zu erlangen iſt.

Statt mit dergleichen unnützen Vorſtellungen und Redensarten von dem Erkennen, als einem Werkzeuge, des Abſoluten habhaft zu werden, oder als einem Medium, durch das hindurch wir die Wahrheit erblicken und ſo fort, — Verhältniſſe, worauf wohl alle dieſe Vorſtellungen von einem Erkennen, das vom Abſoluten, und einem Abſoluten, das von dem Erkennen getrennt iſt, hinauslaufen, — ſtatt mit den Ausreden, welche das Unvermögen der Wiſſenſchaft aus der Vorausſetzung ſolcher Verhältniſſe ſchöpft, um von der Mühe der Wiſſenſchaft zugleich ſich zu befreien, und zugleich ſich das Anſehen eines ernſthaften und eifrigen Bemühens zu geben, — ſo wie ſtatt mit Antworten auf alles dieſes ſich

herumzuplacken, könnten ſie als zufällige und willkürliche Vorſtellungen geradezu verwerfen, und der damit verbundene Gebrauch von Worten als dem Abſoluten, dem Erkennen, auch dem Objectiven und Subjectiven, und unzähligen anderen, deren Bedeutung als allgemein bekannt vorausgeſetzt wird, ſogar als Betrug angeſehen werden. Denn das Vorgeben, theils daß ihre Bedeutung allgemein bekannt iſt, theils auch, daß man ſelbſt ihren Begriff hat, ſcheint eher nur die Hauptſache erſparen zu ſollen, nämlich dieſen Begriff zu geben. Mit mehr Recht dagegen könnte die Mühe geſpart werden, von ſolchen Vorſtellungen und Redensarten, wodurch die Wiſſenſchaft ſelbſt abgewehrt werden ſoll, überhaupt Notiz zu nehmen; denn ſie machen nur eine leere Erſcheinung des Wiſſens aus, welche vor der auftretenden Wiſſenſchaft unmittelbar verſchwindet. Aber die Wiſſenſchaft darin, daß ſie auftritt, iſt ſie ſelbſt eine Erſcheinung; ihr Auftreten iſt noch nicht ſie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet. Es iſt hierbei gleichgültig, ſich vorzuſtellen, daß ſie die Erſcheinung iſt, weil ſie neben anderem auftritt, oder jenes andere unwahre Wiſſen ihr Erſcheinen zu nennen. Die Wiſſenſchaft muß ſich aber von dieſem Scheine befreien, und ſie kann dieß nur dadurch, daß ſie ſich gegen ihn wendet. Denn ſie kann ein Wiſſen, welches nicht wahrhaft iſt, weder als eine gemeine Anſicht der Dinge nur verwerfen, und verſichern, daß ſie eine ganz andere Erkenntniß, und jenes Wiſſen für ſie gar nichts iſt; noch ſich auf die Ahnung eines Beſſern in ihm ſelbſt berufen. Durch jene Verſicherung erklärte ſie ihr Seyn für ihre Kraft; aber das unwahre Wiſſen beruft ſich eben ſo darauf, daß es iſt, und verſichert, daß ihm die Wiſſenſchaft nichts iſt; ein trockenes Verſichern gilt aber gerade ſo viel als ein anderes. Noch weniger kann ſie ſich auf die beſſere Ahnung berufen, welche in dem nicht wahrhaften Erkennen vorhanden und in ihm ſelbſt die Hinweiſung auf ſie ſey; denn eines Theils beriefe ſie ſich eben ſo wieder auf ein Seyn; andern Theils aber auf ſich, als auf die Weiſe, wie ſie im nicht wahrhaften Erkennen

iſt, d. h., auf eine ſchlechte Weiſe ihres Seyns, und auf ihre Erſcheinung vielmehr, als darauf, wie ſie an und für ſich iſt. Aus dieſem Grunde ſoll hier die Darſtellung des erſcheinenden Wiſſens vorgenommen werden.

Weil nun dieſe Darſtellung nur das erſcheinende Wiſſen zum Gegenſtande hat, ſo ſcheint ſie ſelbſt nicht die freie, in ihrer eigenthümlichen Geſtalt ſich bewegende Wiſſenſchaft zu ſeyn, ſondern ſie kann von dieſem Standpunkte aus, als der Weg des natürlichen Bewußtſeyns, das zum wahren Wiſſen dringt, genommen werden; oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Geſtaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgeſteckter Stationen, durchwandert, daß ſie ſich zum Geiſte läutere, indem ſie durch die vollſtändige Erfahrung ihrer ſelbſt zur Kenntniß desjenigen gelangt, was ſie an ſich ſelbſt iſt.

Das natürliche Bewußtſeyn wird ſich erweiſen, nur Begriff des Wiſſens, oder nicht reales Wiſſen zu ſeyn. Indem es aber unmittelbar ſich vielmehr für das reale Wiſſen hält, ſo hat dieſer Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verluſt ſeiner ſelbſt, was die Realiſirung des Begriffs iſt; denn es verliert auf dieſem Wege ſeine Wahrheit. Er kann deswegen als der Weg des Zweifels angeſehen werden, oder eigentlicher als Weg der Verzweiflung; auf ihm geſchieht nämlich nicht das, was unter Zweifeln verſtanden zu werden pflegt, ein Rütteln an dieſer oder jener vermeinten Wahrheit, auf welches ein gehöriges Wiederverſchwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, ſo daß am Ende die Sache genommen wird wie vorher. Sondern er iſt die bewußte Einſicht in die Unwahrheit des erſcheinenden Wiſſens, dem dasjenige das Reelſte iſt, was in Wahrheit vielmehr nur der nicht realiſirte Begriff iſt. Dieſer ſich vollbringende Skepticismus iſt darum auch nicht dasjenige, womit wohl der ernſthafte Eifer um Wahrheit und Wiſſenſchaft ſich für dieſe fertig gemacht und ausgerüſtet zu haben wähnt; nämlich mit dem Vorſatze, in der Wiſſenſchaft auf die Autorität ſich den

Gedanken anderer nicht zu ergeben, sondern alles selbst zu prüfen und nur der eigenen Ueberzeugung zu folgen, oder besser noch, alles selbst zu produciren, und nur die eigene That für das Wahre zu halten. Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtseyn auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseyns selbst zur Wissenschaft. Jener Vorsatz stellt die Bildung in der einfachen Weise des Vorsatzes als unmittelbar abgethan und geschehen vor; dieser Weg aber ist gegen diese Unwahrheit die wirkliche Ausführung. Der eigenen Ueberzeugung folgen, ist allerdings mehr, als sich der Autorität ergeben; aber durch die Verkehrung des Dafürhaltens aus Autorität in Dafürhalten aus eigener Ueberzeugung, ist nicht nothwendig der Inhalt desselben geändert und an die Stelle des Irrthums Wahrheit getreten. Auf die Autorität anderer oder aus eigener Ueberzeugung im Systeme des Meinens und des Vorurtheils zu stecken, unterscheidet sich von einander allein durch die Eitelkeit, welche der letztern Weise beiwohnt. Der sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewußtseyns richtende Scepticismus macht dagegen den Geist erst geschickt zu prüfen, was Wahrheit ist, indem er eine Verzweiflung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen zu Stande bringt, welche es gleichgültig ist eigene oder fremde zu nennen, und mit welchen das Bewußtseyn, das geradezu ans Prüfen geht, noch erfüllt und behaftet, dadurch aber in der That dessen unfähig ist, was es unternehmen will.

Die Vollständigkeit der Formen des nicht realen Bewußtseyns wird sich durch die Nothwendigkeit des Fortganges und Zusammenhanges selbst ergeben. Um dieß begreiflich zu machen, kann im Allgemeinen zum Voraus bemerkt werden, daß die Darstellung des nicht wahrhaften Bewußtseyns in seiner Unwahrheit nicht eine bloß negative Bewegung ist. Eine solche einseitige Ansicht hat das natürliche Bewußtseyn überhaupt von ihr; und ein Wissen, welches diese Einseitigkeit zu seinem Wesen macht, ist

eine der Gestalten des unvollendeten Bewußtseyns, welche in den Verlauf des Weges selbst fällt, und darin sich darbieten wird. Sie ist nämlich der Skepticismus, der in dem Resultate nur immer das reine Nichts sieht, und davon abstrahirt, daß dieß Nichts bestimmt das Nichts dessen ist, woraus es resultirt. Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkommt, in der That das wahrhafte Resultat; es ist hiermit selbst ein bestimmtes und hat einen Inhalt. Der Skepticismus, der mit der Abstraction des Nichts oder der Leerheit endigt, kann von dieser nicht weiter fortgehen, sondern muß es erwarten, ob, und was ihm etwa Neues sich darbietet, um es in denselben leeren Abgrund zu werfen. Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als bestimmte Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen, und in der Negation der Uebergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergiebt.

Das Ziel aber ist dem Wissen ebenso nothwendig, als die Reihe des Fortganges, gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich selbst hinaus zu gehen nöthig hat, wo es sich selbst findet, und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht. Der Fortgang zu diesem Ziele ist daher auch unaufhaltsam, und auf keiner früheren Station ist Befriedigung zu finden. Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Daseyn hinauszugehen; aber es wird durch ein Anderes darüber hinausgetrieben, und dieß Hinausgerissenwerden ist sein Tod. Das Bewußtseyn aber ist für sich selbst sein Begriff, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm dieß Beschränkte angehört, über sich selbst; mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anschauen, neben dem Beschränkten. Das Bewußtseyn leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst. Bei dem Gefühle dieser Gewalt mag die Angst vor der Wahrheit wohl

zurücktreten, und sich dasjenige, dessen Verlust droht, zu erhalten streben. Sie kann aber keine Ruhe finden; es sey daß sie in gedankenloser Trägheit stehen bleiben will; der Gedanke verkümmert die Gedankenlosigkeit, und seine Unruhe stört die Trägheit; oder daß sie als Empfindsamkeit sich befestigt, welche Alles in *seiner Art gut* zu finden versichert; diese Versicherung leidet ebenso Gewalt von der Vernunft, welche gerade darum etwas nicht gut findet, insofern es eine *Art* ist. Oder die Furcht vor der Wahrheit mag sich vor sich und anderen hinter dem Scheine verbergen, als ob gerade der heiße Eifer für die Wahrheit selbst es ihr so schwer, ja unmöglich mache, eine andere Wahrheit zu finden, als die einzige der Eitelkeit, immer noch gescheuter zu seyn, als jede Gedanken, welche man aus sich selbst oder von andern hat; diese Eitelkeit, welche sich jede Wahrheit zu vereiteln, daraus in sich zurückzukehren versteht, und an diesem eigenen Verstande sich weidet, der alle Gedanken immer aufzulösen und statt alles Inhalts nur das trockene Ich zu finden weiß, ist eine Befriedigung, welche sich selbst überlassen werden muß; denn sie flieht das Allgemeine, und sucht nur das Fürsichseyn.

Wie dieses vorläufig und im Allgemeinen über die Weise und Nothwendigkeit des Fortgangs gesagt worden ist, so kann noch über *die Methode der Ausführung* etwas zu erinnern dienlich seyn. Diese Darstellung als ein *Verhalten der Wissenschaft* zu dem erscheinenden Wissen, und als *Untersuchung* und *Prüfung der Realität des Erkennens* vorgestellt, scheint nicht ohne irgend eine Voraussetzung, die als *Maaßstab* zu Grunde gelegt wird, stattfinden zu können. Denn die Prüfung besteht in dem Anlegen eines angenommenen Maaßstabes, und in der sich ergebenden Gleichheit oder Ungleichheit dessen, was geprüft wird, mit ihm, die Entscheidung, ob es richtig oder unrichtig ist; und der Maaßstab überhaupt, und eben so die Wissenschaft, wenn sie der Maaßstab wäre, ist dabei als das *Wesen* oder als *das Ansich* angenommen. Aber hier, wo die Wissenschaft erst auf-

tritt, hat weder sie selbst, noch was es sey, sich als das Wesen oder als das Ansich gerechtfertigt, und ohne ein solches scheint keine Prüfung stattfinden zu können.

Dieser Widerspruch und seine Wegräumung wird sich bestimmter ergeben, wenn zuerst an die abstracten Bestimmungen des Wissens und der Wahrheit erinnert wird, wie sie an dem Bewußtseyn vorkommen. Dieses unterscheidet nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich bezieht; oder wie dieß ausgedrückt wird, es ist etwas für dasselbe; und die bestimmte Seite dieses Beziehens, oder des Seyns von Etwas für ein Bewußtseyn ist das Wissen. Von diesem Seyn für ein Anderes unterscheiden wir aber das Ansichseyn; das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihm unterschieden, und gesetzt als seyend auch außer dieser Beziehung; die Seite dieses Ansich heißt Wahrheit. Was eigentlich an diesen Bestimmungen sey, geht uns weiter hier nichts an; denn indem das erscheinende Wissen unser Gegenstand ist, so werden auch zunächst seine Bestimmungen aufgenommen, wie sie sich unmittelbar darbieten; und so, wie sie gefaßt worden sind, ist es wohl, daß sie sich darbieten.

Untersuchen wir nun die Wahrheit des Wissens, so scheint es, wir untersuchen, was es an sich ist. Allein in dieser Untersuchung ist es unser Gegenstand, es ist für uns; und das Ansich desselben, welches sich ergäbe, wäre so vielmehr sein Seyn für uns; was wir als sein Wesen behaupten würden, wäre vielmehr nicht seine Wahrheit, sondern nur unser Wissen von ihm. Das Wesen oder der Maaßstab fiele in uns, und dasjenige, was mit ihm verglichen, und über welches durch diese Vergleichung entschieden werden sollte, hätte ihn nicht nothwendig anzuerkennen.

Aber die Natur des Gegenstandes, den wir untersuchen, überhebt dieser Trennung oder dieses Scheins von Trennung und Voraussetzung. Das Bewußtseyn giebt seinen Maaßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst seyn; denn die Unterscheidung, welche so eben ge-

macht iſt, fällt in es. Es iſt in ihm eines für ein Anderes, oder es hat überhaupt die Beſtimmung des Moments des Wiſſens an ihm; zugleich iſt ihm dieß Andere nicht nur für es, ſondern auch außer dieſer Beziehung oder an ſich; das Moment der Wahrheit. An dem alſo, was das Bewußtſeyn innerhalb ſeiner für das Anſich oder das Wahre erklärt, haben wir den Maaßſtab, den es ſelbſt aufſtellt, ſein Wiſſen daran zu meſſen. Nennen wir das Wiſſen den Begriff, das Weſen oder das Wahre aber, das Seyende oder den Gegenſtand, ſo beſteht die Prüfung darin, zuzuſehen, ob der Begriff dem Gegenſtande entſpricht. Nennen wir aber das Weſen oder das Anſich des Gegenſtandes den Begriff, und verſtehen dagegen unter dem Gegenſtande, ihn als Gegenſtand, nämlich wie er für ein Anderes iſt, ſo beſteht die Prüfung darin, daß wir zuſehen, ob der Gegenſtand ſeinem Begriffe entſpricht. Man ſieht wohl, daß beides daſſelbe iſt; das Weſentliche aber iſt, dieß für die ganze Unterſuchung feſtzuhalten, daß dieſe beiden Momente, Begriff und Gegenſtand, Fürsichanderes- und Anſichſelbſtſeyn, in das Wiſſen, das wir unterſuchen, ſelbſt fallen, und hiermit wir nicht nöthig haben, Maaßſtäbe mitzubringen, und unſere Einfälle und Gedanken bei der Unterſuchung zu appliciren; dadurch, daß wir dieſe weglaſſen, erreichen wir es, die Sache, wie ſie an und für ſich ſelbſt iſt, zu betrachten.

Aber nicht nur nach dieſer Seite, daß Begriff und Gegenſtand, der Maaßſtab und das zu Prüfende, in dem Bewußtſeyn ſelbſt vorhanden ſind, wird eine Zuthat von uns überflüſſig, ſondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beider und der eigentlichen Prüfung überhoben, ſo daß, indem das Bewußtſeyn ſich ſelbſt prüft, uns auch von dieſer Seite nur das reine Zuſehen bleibt. Denn das Bewußtſeyn iſt einer Seits Bewußtſeyn des Gegenſtandes, anderer Seits Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt; Bewußtſeyn deſſen, was ihm das Wahre iſt, und Bewußtſeyn ſeines Wiſſens davon. Indem beide für daſſelbe ſind, iſt es ſelbſt ihre Ver-

gleichung; es wird für dasselbe, ob sein Wissen von dem Gegenstande diesem entspricht oder nicht. Der Gegenstand scheint zwar für dasselbe nur so zu seyn, wie es ihn weiß; es scheint gleichsam nicht dahinter kommen zu können, wie er, nicht für dasselbe, sondern wie er an sich ist, und also auch sein Wissen nicht an ihm prüfen zu können. Allein gerade darin, daß es überhaupt von einem Gegenstande weiß, ist schon der Unterschied vorhanden, daß ihm etwas das Ansich, ein anderes Moment aber das Wissen, oder das Seyn des Gegenstandes für das Bewußtseyn ist. Auf dieser Unterscheidung, welche vorhanden ist, beruht die Prüfung. Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewußtseyn sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäß zu machen; aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der That auch der Gegenstand selbst, denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande; mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an. Es wird hiermit dem Bewußtseyn, daß dasjenige, was ihm vorher das Ansich war, nicht an sich ist, oder daß es nur für es an sich war. Indem es also an seinem Gegenstande sein Wissen diesem nicht entsprechend findet, hält auch der Gegenstand selbst nicht aus; oder der Maaßstab der Prüfung ändert sich, wenn dasjenige, dessen Maaßstab er seyn sollte, in der Prüfung nicht besteht; und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Maaßstabes.

Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtseyn an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird. Es ist in dieser Beziehung an dem so eben erwähnten Verlaufe ein Moment noch näher herauszuheben, wodurch sich über die wissenschaftliche Seite der folgenden Darstellung ein neues Licht verbreiten wird. Das Bewußtseyn weiß Etwas, dieser Gegen-

ſtand iſt das Weſen oder das Anſich; er iſt aber auch für das Bewußtſeyn das Anſich; damit tritt die Zweideutigkeit dieſes Wahren ein. Wir ſehen, daß das Bewußtſeyn jetzt zwei Gegenſtände hat, den einen das erſte Anſich, den zweiten, das für es Seyn dieſes Anſich. Der letztere ſcheint zunächſt nur die Reflexion des Bewußtſeyns in ſich ſelbſt zu ſeyn, ein Vorſtellen, nicht eines Gegenſtandes, ſondern nur ſeines Wiſſens von jenem erſten. Allein wie vorhin gezeigt worden, ändert ſich ihm dabei der erſte Gegenſtand; er hört auf, das Anſich zu ſeyn, und wird ihm zu einem ſolchen, der nur für es das Anſich iſt; ſomit aber iſt dann dieß: das für es Seyn dieſes Anſich, das Wahre, das heißt aber, dieß iſt das Weſen, oder ſein Gegenſtand. Dieſer neue Gegenſtand enthält die Richtigkeit des erſten, er iſt die über ihn gemachte Erfahrung.

An dieſer Darſtellung des Verlaufs der Erfahrung iſt ein Moment, wodurch ſie mit demjenigen nicht übereinzuſtimmen ſcheint, was unter der Erfahrung verſtanden zu werden pflegt. Der Uebergang nämlich vom erſten Gegenſtande und dem Wiſſen deſſelben zu dem andern Gegenſtande, an dem man ſagt, daß die Erfahrung gemacht ſey, wurde ſo angegeben, daß das Wiſſen vom erſten Gegenſtande, oder das für das Bewußtſeyn des erſten Anſich, der zweite Gegenſtand ſelbſt werden ſoll. Dagegen es ſonſt ſcheint, daß wir die Erfahrung von der Unwahrheit unſeres erſten Begriffs, an einem andern Gegenſtande machen, den wir zufälliger Weiſe und äußerlich etwa finden, ſo daß überhaupt nur das reine Auffaſſen deſſen, was an und für ſich iſt, in uns falle. In jener Anſicht aber zeigt ſich der neue Gegenſtand als geworden, durch eine Umkehrung des Bewußtſeyns ſelbſt. Dieſe Betrachtung der Sache iſt unſere Zuthat, wodurch ſich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtſeyns zum wiſſenſchaftlichen Gange erhebt, und welche nicht für das Bewußtſeyn iſt, das wir betrachten. Es iſt aber dieß in der That auch derſelbe Umſtand, von welchem oben ſchon in Anſehung des Verhältniſſes dieſer

Darstellung zum Skepticismus die Rede war, daß nämlich das jedesmalige Resultat, welches sich an einem nicht wahrhaften Wissen ergiebt, nicht in ein leeres Nichts zusammenlaufen dürfe, sondern nothwendig als Nichts desjenigen, dessen Resultat es ist, aufgefaßt werden müsse; ein Resultat, welches das enthält, was das vorhergehende Wissen Wahres an ihm hat. Dieß bietet sich hier so dar, daß, indem das, was zuerst als der Gegenstand erschien, dem Bewußtseyn zu einem Wissen von ihm herabsinkt, und das Ansich zu einem für das Bewußtseyn Seyn des Ansich wird, dieß der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewußtseyns auftritt, welcher etwas anderes das Wesen ist, als der vorhergehenden. Dieser Umstand ist es, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewußtseyns in ihrer Nothwendigkeit leitet. Nur diese Nothwendigkeit selbst, oder die Entstehung des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtseyn, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht. Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des Ansich- oder Fürunsseyns, welches nicht für das Bewußtseyn, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt; der Inhalt aber dessen, was uns entsteht, ist für es, und wir begreifen nur das Formelle desselben, oder sein reines Entstehen; für es ist dieß Entstandene nur als Gegenstand, für uns zugleich als Bewegung und Werden.

Durch diese Nothwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissenschaft, und nach ihrem Inhalte hiermit Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns.

Die Erfahrung, welche das Bewußtseyn über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreifen, als das ganze System desselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes, so daß die Momente derselben in dieser eigenthümlichen Bestimmtheit sich darstellen, nicht abstracte, reine Momente zu seyn, sondern so, wie sie für das Bewußtseyn sind, oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des

Ganzen Geſtalten des Bewußtſeyns ſind. Indem es zu ſeiner wahren Exiſtenz ſich forttreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es ſeinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein Anderes iſt, behaftet zu ſeyn, oder wo die Erſcheinung dem Weſen gleich wird, ſeine Darſtellung hiermit mit eben dieſem Punkte der eigentlichen Wiſſenſchaft des Geiſtes zuſammenfällt, und endlich, indem es ſelbſt dieß ſein Weſen erfaßt, wird es die Natur des abſoluten Wiſſens ſelbſt bezeichnen.

A. Bewußtſeyn.

I.

Die ſinnliche Gewißheit oder das Dieſes und das Meinen.

Das Wiſſen, welches zuerſt oder unmittelbar unſer Gegenſtand iſt, kann kein anderes ſeyn, als dasjenige, welches ſelbſt unmittelbares Wiſſen, Wiſſen des Unmittelbaren oder Seyenden iſt. Wir haben uns ebenſo unmittelbar oder aufnehmend zu verhalten, alſo nichts an ihm, wie es ſich darbietet, zu verändern, und von dem Auffaſſen das Begreifen abzuhalten.

Der concrete Inhalt der ſinnlichen Gewißheit läßt ſie unmittelbar als die reichſte Erkenntniß, ja als eine Erkenntniß von unendlichem Reichthum erſcheinen, für welchen ebenſowohl, wenn wir im Raume und in der Zeit, worin er ſich ausbreitet, — hinaus, als wenn wir uns ein Stück aus dieſer Fülle nehmen, und durch Theilung in daſſelbe hineingehen, keine Grenze zu finden iſt. Sie erſcheint außerdem als die wahrhafteſte; denn ſie hat von dem Gegenſtande noch nichts weggelaſſen, ſondern ihn in ſeiner ganzen Vollſtändigkeit vor ſich. Dieſe Gewißheit aber giebt in der That ſich ſelbſt für die abſtracteſte und ärmſte Wahrheit aus. Sie ſagt von dem, was ſie weiß, nur dieß aus: es iſt; und ihre Wahrheit enthält allein das Seyn der Sache; das Bewußtſeyn ſeiner Seits iſt in dieſer Gewißheit nur als reines Ich; oder Ich bin darin nur als reiner Dieſer, und der Gegenſtand ebenſo nur als reines Dieſes. Ich, dieſer, bin dieſer Sache nicht darum gewiß, weil Ich als Bewußtſeyn hierbei mich entwickelte und mannigfaltig den Gedanken be-

wegte. Auch nicht darum, weil die Sache, deren ich gewiß bin, nach einer Menge unterschiedener Beschaffenheiten, eine reiche Beziehung an ihr selbst, oder ein vielfaches Verhalten zu andern wäre. Beides geht die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit nichts an; weder Ich, noch die Sache hat darin die Bedeutung einer mannigfaltigen Vermittelung; Ich, nicht die Bedeutung eines mannigfaltigen Vorstellens oder Denkens, noch die Sache die Bedeutung mannigfaltiger Beschaffenheiten, sondern die Sache ist; und sie ist, nur weil sie ist; sie ist, dieß ist dem sinnlichen Wissen das Wesentliche, und dieses reine Seyn oder diese einfache Unmittelbarkeit macht ihre Wahrheit aus. Ebenso ist die Gewißheit als Beziehung unmittelbare reine Beziehung; das Bewußtseyn ist Ich, weiter nichts, ein reiner Dieser; der Einzelne weiß reines Dieses, oder das Einzelne.

An dem reinen Seyn aber, welches das Wesen dieser Gewißheit ausmacht, und welches sie als ihre Wahrheit aussagt, spielt, wenn wir zusehen, noch vieles andere beiher. Eine wirkliche sinnliche Gewißheit ist nicht nur diese reine Unmittelbarkeit, sondern ein Beispiel derselben. Unter den unzähligen dabei vorkommenden Unterschieden finden wir allenthalben die Hauptverschiedenheit, daß nämlich in ihr sogleich aus dem reinen Seyn, die beiden schon genannten Diesen, ein Dieser als Ich, und ein Dieses als Gegenstand herausfallen. Reflectiren wir über diesen Unterschied, so ergiebt sich, daß weder das Eine noch das Andere nur unmittelbar, in der sinnlichen Gewißheit ist, sondern zugleich als vermittelt; Ich habe die Gewißheit durch ein Anderes, nämlich die Sache: und diese ist ebenso in der Gewißheit durch ein Anderes, nämlich durch Ich.

Diesen Unterschied des Wesens und des Beispiels, der Unmittelbarkeit und der Vermittelung, machen nicht nur wir, sondern wir finden ihn an der sinnlichen Gewißheit selbst, und in der Form, wie er an ihr ist, nicht wie wir ihn so eben bestimmten, ist er aufzunehmen. Es ist in ihr eines als das einfache Unmit-

telbarseyende, oder als das Wesen gesetzt, der Gegenstand; das andere aber, als das Unwesentliche und Vermittelte, welches darin nicht an sich, sondern durch ein Anderes ist, Ich, ein Wissen, das den Gegenstand nur darum weiß, weil er ist, und das seyn oder auch nicht seyn kann. Der Gegenstand aber ist das Wahre und das Wesen; er ist, gleichgültig dagegen, ob er gewußt wird oder nicht; er bleibt, wenn er auch nicht gewußt wird; das Wissen aber ist nicht, wenn nicht der Gegenstand ist.

Der Gegenstand ist also zu betrachten, ob er in der That, in der sinnlichen Gewißheit selbst, als solches Wesen ist, für welches er von ihr ausgegeben wird; ob dieser sein Begriff, Wesen zu seyn, dem entspricht, wie er in ihr vorhanden ist. Wir haben zu dem Ende nicht über ihn zu reflectiren und nachzudenken, was er in Wahrheit seyn möchte, sondern ihn nur zu betrachten, wie ihn die sinnliche Gewißheit an ihr hat.

Sie ist also selbst zu fragen: Was ist das Dieses? Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seyns, als das Jetzt, und als das Hier, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist. Auf die Frage: was ist das Jetzt? antworten wir also zum Beispiel: das Jetzt ist die Nacht. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewißheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; ebenso wenig dadurch, daß wir sie aufbewahren. Sehen wir Jetzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, daß sie schal geworden ist.

Das Jetzt, welches Nacht ist, wird aufbewahrt, d. h. es wird behandelt als das, für was es ausgegeben wird, als ein Seyendes; es erweist sich aber vielmehr als ein Nichtseyendes. Das Jetzt selbst erhält sich wohl, aber als ein solches, das nicht Nacht ist; ebenso verhält es sich gegen den Tag, der es Jetzt ist, als ein solches, das auch nicht Tag ist, oder als ein Negatives über-

haupt. Dieſes ſich erhaltende Jetzt iſt daher nicht ein unmittelbares, ſondern ein vermitteltes; denn es iſt als ein bleibendes und ſich erhaltendes dadurch beſtimmt, daß Anderes, nämlich der Tag und die Nacht, nicht iſt. Dabei iſt es eben noch ſo einfach als zuvor; Jetzt, und in dieſer Einfachheit gleichgültig gegen das, was noch bei ihm herſpielt; ſo wenig die Nacht und der Tag ſein Seyn iſt, ebenſowohl iſt es auch Tag und Nacht; es iſt durch dieß ſein Andersſeyn gar nicht afficirt. Ein ſolches Einfaches, das durch Negation iſt, weder Dieſes noch Jenes, ein Nichtdieſes, und eben ſo gleichgültig, auch Dieſes wie Jenes zu ſeyn, nennen wir ein Allgemeines; das Allgemeine iſt alſo in der That das Wahre der ſinnlichen Gewißheit.

Als ein Allgemeines ſprechen wir auch das Sinnliche aus; was wir ſagen — iſt: Dieſes, d. h. das allgemeine Dieſes, oder: es iſt; d. h. das Seyn überhaupt. Wir ſtellen uns dabei freilich nicht das allgemeine Dieſes, oder das Seyn überhaupt vor, aber wir ſprechen das Allgemeine aus; oder wir ſprechen ſchlechthin nicht, wie wir es in dieſer ſinnlichen Gewißheit meinen. Die Sprache aber iſt, wie wir ſehen, das wahrhaftere; in ihr widerlegen wir ſelbſt unmittelbar unſere Meinung, und da das Allgemeine das Wahre der ſinnlichen Gewißheit iſt, und die Sprache nur dieſes Wahre ausdrückt, ſo iſt es gar nicht möglich, daß wir ein ſinnliches Seyn, das wir meinen, je ſagen können.

Es wird derſelbe Fall ſeyn mit der andern Form des Dieſes, mit dem Hier. Das Hier iſt z. B. der Baum. Ich wende mich um, ſo iſt dieſe Wahrheit verſchwunden, und hat ſich in die entgegengeſetzte verkehrt: Das Hier iſt nicht ein Baum, ſondern vielmehr ein Haus. Das Hier ſelbſt verſchwindet nicht; ſondern es iſt bleibend im Verſchwinden des Hauſes, Baumes und ſo fort, und gleichgültig Haus, Baum zu ſeyn. Das Dieſes zeigt ſich alſo wieder als vermittelte Einfachheit, oder als Allgemeinheit.

Dieſer ſinnlichen Gewißheit, indem ſie an ihr ſelbſt das Allgemeine als die Wahrheit ihres Gegenſtandes erweiſt, bleibt alſo das reine Seyn als ihr Weſen, aber nicht als Unmittelbares, ſondern als ein ſolches, dem die Negation und Vermittelung weſentlich iſt; hiermit nicht als das, was wir unter dem Seyn meinen, ſondern das Seyn mit der Beſtimmung, daß es die Abſtraction oder das rein Allgemeine iſt, und unſere Meinung, für welche das Wahre der ſinnlichen Gewißheit nicht das Allgemeine iſt, bleibt allein dieſem leeren oder gleichgültigen Jetzt und Hier gegenüber noch übrig.

Vergleichen wir das Verhältniß, in welchem das Wiſſen und der Gegenſtand zuerſt auftrat, mit dem Verhältniſſe derſelben, wie ſie in dieſem Reſultate zu ſtehen kommen, ſo hat es ſich umgekehrt. Der Gegenſtand, der das Weſentliche ſeyn ſollte, iſt nun das Unweſentliche der ſinnlichen Gewißheit; denn das Allgemeine, zu dem er geworden iſt, iſt nicht mehr ein ſolches, wie er für ſie weſentlich ſeyn ſollte, ſondern ſie iſt jetzt in dem Entgegengeſetzten, nämlich in dem Wiſſen, das vorher das Unweſentliche war, vorhanden. Ihre Wahrheit iſt in dem Gegenſtande, als meinem Gegenſtande, oder im Meinen, er iſt, weil Ich von ihm weiß. Die ſinnliche Gewißheit iſt alſo zwar aus dem Gegenſtande vertrieben, aber dadurch noch nicht aufgehoben, ſondern nur in das Ich zurückgedrängt; es iſt zu ſehen, was uns die Erfahrung über dieſe ihre Realität zeigt.

Die Kraft ihrer Wahrheit liegt alſo nun im Ich, in der Unmittelbarkeit meines Sehens, Hörens und ſo fort; das Verſchwinden des einzelnen Jetzt und Hier, das wir meinen, wird dadurch abgehalten, daß Ich ſie feſt halte. Das Jetzt iſt Tag, weil Ich ihn ſehe; das Hier ein Baum, eben darum. Die ſinnliche Gewißheit erfährt aber in dieſem Verhältniſſe dieſelbe Dialektik an ihr, als in dem vorigen. Ich, Dieſer ſehe den Baum, und behaupte den Baum als das Hier; ein anderer Ich ſieht aber das Haus, und behauptet, das Hier ſey

nicht ein Baum, ſondern vielmehr ein Haus. Beide Wahrheiten haben dieſelbe Beglaubigung, nämlich die Unmittelbarkeit des Sehens, und die Sicherheit und Verſicherung beider über ihr Wiſſen; die eine verſchwindet aber in der anderen.

Was darin nicht verſchwindet, iſt Ich, als Allgemeines, deſſen Sehen weder ein Sehen des Baums noch dieſes Hauſes, ſondern ein einfaches Sehen iſt, das durch die Negation dieſes Hauſes und ſo fort vermittelt, darin ebenſo einfach und gleichgültig gegen das, was noch beiher ſpielt, gegen das Haus, den Baum iſt. Ich iſt nur allgemeines, wie Jetzt, Hier oder Dieſes überhaupt; ich meine wohl einen einzelnen Ich, aber ſo wenig ich das, was ich bei Jetzt, Hier meine, ſagen kann, ſo wenig bei Ich. Indem ich ſage, dieſes Hier, Jetzt oder ein Einzelnes, ſage ich alle Dieſe, alle Hier, Jetzt, Einzelne; ebenſo, indem ich ſage, Ich, dieſer einzelne Ich, ſage ich überhaupt, alle Ich; jeder iſt das, was ich ſage: Ich, dieſer einzelne Ich. Wenn der Wiſſenſchaft dieſe Forderung als ihr Probierſtein, auf dem ſie ſchlechthin nicht aushalten könnte, vorgelegt wird, ein ſogenanntes dieſes Ding, oder einen dieſen Menſchen zu deduciren, conſtruiren, a priori zu finden, oder wie man dieß ausdrücken will, ſo iſt billig, daß die Forderung ſage, welches dieſes Ding oder welchen dieſen Ich ſie meine; aber dieß zu ſagen iſt unmöglich.

Die ſinnliche Gewißheit erfährt alſo, daß ihr Weſen weder in dem Gegenſtande noch in dem Ich, und die Unmittelbarkeit weder eine Unmittelbarkeit des einen noch des andern iſt; denn an beiden iſt das, was Ich meine, vielmehr ein Unweſentliches, und der Gegenſtand und Ich ſind allgemeine, in welchen dasjenige Jetzt und Hier und Ich, das ich meine, nicht beſtehen bleibt, oder iſt. Wir kommen hierdurch dahin, das Ganze der ſinnlichen Gewißheit ſelbſt als ihr Weſen zu ſetzen, nicht mehr nur ein Moment derſelben, wie in den beiden Fällen geſchehen iſt, worin zuerſt der dem Ich entgegengeſetzte Gegenſtand, dann Ich ihre

Realität ſeyn ſollte. Es iſt alſo nur die ganze ſinnliche Gewißheit ſelbſt, welche an ihr als Unmittelbarkeit feſthält, und hierdurch alle Entgegenſetzung, die im vorherigen ſtattfand, aus ſich ausſchließt.

Dieſe reine Unmittelbarkeit geht alſo das Andersſeyn des Hier, als Baums, welches in ein Hier, das Nichtbaum iſt, das Andersſeyn des Jetzt, als Tages, das in ein Jetzt, das Nacht iſt, übergeht, oder ein anderes Ich, dem etwas Anderes Gegenſtand iſt, nichts mehr an. Ihre Wahrheit erhält ſich als ſich ſelbſt gleichbleibende Beziehung, die zwiſchen dem Ich und dem Gegenſtande keinen Unterſchied der Weſentlichkeit und Unweſentlichkeit macht, und in die daher auch überhaupt kein Unterſchied eindringen kann. Ich dieſer behaupte alſo das Hier als Baum, und wende mich nicht um, ſo daß mir das Hier zu einem Nichtbaume würde; ich nehme auch keine Notiz davon, daß ein anderer Ich das Hier als Nichtbaum ſieht, oder daß Ich ſelbſt ein anderesmal, das Hier als Nichtbaum, das Jetzt als Nicht-Tag nehme, ſondern Ich bin reines Anſchauen; Ich für mich bleibe dabei, das Jetzt iſt Tag, oder auch dabei, das Hier iſt Baum, vergleiche auch nicht das Hier und Jetzt ſelbſt mit einander, ſondern Ich halte an Einer unmittelbaren Beziehung feſt: das Jetzt iſt Tag.

Da hiermit dieſe Gewißheit nicht mehr herzutreten will, wenn wir ſie auf ein Jetzt, das Nacht iſt, oder auf einen Ich, dem es Nacht iſt, aufmerkſam machen, ſo treten wir zu ihr hinzu, und laſſen uns das Jetzt zeigen, das behauptet wird. Zeigen müſſen wir es uns laſſen, denn die Wahrheit dieſer unmittelbaren Beziehung iſt die Wahrheit dieſes Ich, der ſich auf ein Jetzt oder ein Hier einſchränkt. Würden wir nachher dieſe Wahrheit vornehmen, oder entfernt davon ſtehen, ſo hätte ſie gar keine Bedeutung; denn wir höben die Unmittelbarkeit auf, die ihr weſentlich iſt. Wir müſſen daher in denſelben Punkt der Zeit oder des Raums eintreten, ſie uns zeigen, d. h. uns zu demſelben die-

sem Ich, welches das gewißwissende ist, machen lassen. Sehen wir also, wie das Unmittelbare beschaffen ist, das uns aufgezeigt wird.

Es wird das Jetzt gezeigt; dieses Jetzt. Jetzt; es hat schon aufgehört zu seyn, indem es gezeigt wird; das Jetzt, das ist, ist ein anderes als das gezeigte, und wir sehen, daß das Jetzt eben dieses ist, indem es ist, schon nicht mehr zu seyn. Das Jetzt, wie es uns gezeigt wird, ist ein gewesenes; und dieß ist seine Wahrheit; es hat nicht die Wahrheit des Seyns. Es ist also doch dieß wahr, daß es gewesen ist. Aber was gewesen ist, ist in der That kein Wesen; es ist nicht, und um das Seyn war es zu thun.

Wir sehen also in diesem Aufzeigen nur eine Bewegung und folgenden Verlauf derselben: 1. Ich zeige das Jetzt auf, es ist als das Wahre behauptet; ich zeige es aber als Gewesenes, oder als ein Aufgehobenes, hebe die erste Wahrheit auf, und 2. Jetzt behaupte Ich als die zweite Wahrheit, daß es gewesen, aufgehoben ist. 3. Aber das Gewesene ist nicht; Ich hebe das Gewesen- oder Aufgehobenseyn, die zweite Wahrheit auf, negire damit die Negation des Jetzt, und kehre so zur ersten Behauptung zurück: daß Jetzt ist. Das Jetzt und das Aufzeigen des Jetzt ist also so beschaffen, daß weder das Jetzt, noch das Aufzeigen des Jetzt ein unmittelbares Einfaches ist, sondern eine Bewegung, welche verschiedene Momente an ihr hat; es wird Dieses gesetzt, es wird aber vielmehr ein Anderes gesetzt, oder das Dieses wird aufgehoben: und dieses Andersseyn oder Aufheben des Ersten wird selbst wieder aufgehoben, und so zu dem Ersten zurückgekehrt. Aber dieses in sich reflectirte Erste ist nicht ganz genau dasselbe, was es zuerst, nämlich ein Unmittelbares war; sondern es ist eben ein Insichreflectirtes oder Einfaches, welches im Andersseyn bleibt, was es ist; ein Jetzt, welches absolut viele Jetzt ist; und dieß ist das wahrhafte Jetzt; das Jetzt als einfacher Tag, das viele Jetzt in sich hat,

Stunden; ein solches Jetzt, eine Stunde, ist ebenso viele Minuten, und diese Jetzt gleichfalls viele Jetzt und so fort. — Das Aufzeigen ist also selbst die Bewegung, welche es ausspricht, was das Jetzt in Wahrheit ist; nämlich ein Resultat, oder eine Vielheit von Jetzt zusammengefaßt; und das Aufzeigen ist das Erfahren, daß Jetzt Allgemeines ist.

Das aufgezeigte Hier, das ich festhalte, ist ebenso ein dieses Hier, das in der That nicht dieses Hier, sondern ein Vorn und Hinten, ein Oben und Unten, ein Rechts und Links ist. Das Oben ist selbst ebenso dieses vielfache Andersseyn in Oben, Unten und so fort. Das Hier, welches aufgezeigt werden sollte, verschwindet in anderen Hier, aber diese verschwinden eben so; das aufgezeigte, festgehaltene und bleibende ist ein negatives Dieses, das nur so ist, indem die Hier, wie sie sollen, genommen werden, aber darin sich aufheben; es ist eine einfache Complexion vieler Hier. Das Hier, das gemeint wird, wäre der Punkt; er ist aber nicht, sondern, indem er als seyend aufgezeigt wird, zeigt sich das Aufzeigen, nicht unmittelbares Wissen, sondern eine Bewegung, von dem gemeinten Hier aus durch viele Hier in das allgemeine Hier zu seyn, welches, wie der Tag, eine einfache Vielheit der Jetzt, so eine einfache Vielheit der Hier ist.

Es erhellt, daß die Dialektik der sinnlichen Gewißheit nichts anderes, als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung, und die sinnliche Gewißheit selbst nichts anderes als nur diese Geschichte ist. Das natürliche Bewußtseyn geht deswegen auch zu diesem Resultate, was an ihr das Wahre ist, immer selbst fort, und macht die Erfahrung darüber; aber vergißt es nur ebenso immer wieder, und fängt die Bewegung von vorne an. Es ist daher zu verwundern, wenn gegen diese Erfahrung, als allgemeine Erfahrung, auch als philosophische Behauptung, und gar als Resultat des Skepticismus aufgestellt wird: die Realität oder das Seyn von äußeren Dingen als diesen, oder sinnlichen, habe absolute Wahrheit für das Bewußtseyn; eine solche

Behauptung weiß zugleich nicht, was sie spricht, weiß nicht, daß sie das Gegentheil von dem sagt, was sie sagen will. Die Wahrheit des sinnlichen Diesen für das Bewußtseyn soll allgemeine Erfahrung seyn; vielmehr ist das Gegentheil allgemeine Erfahrung; jedes Bewußtseyn hebt eine solche Wahrheit, wie z. B. das Hier ist ein Baum, oder das Jetzt ist Mittag, selbst wieder auf, und spricht das Gegentheil aus: das Hier ist nicht ein Baum, sondern ein Haus; und was in dieser die erste aufhebenden Behauptung wieder eine eben solche Behauptung eines sinnlichen Diesen ist, hebt es sofort ebenso auf; und wird in aller sinnlichen Gewißheit in Wahrheit nur dieß erfahren, was wir gesehen haben, das Dieses nämlich als ein Allgemeines, das Gegentheil dessen, was jene Behauptung allgemeine Erfahrung zu seyn versichert. — Bei dieser Berufung auf die allgemeine Erfahrung kann es erlaubt seyn, die Rücksicht auf das Praktische zu anticipiren. In dieser Rücksicht kann Denjenigen, welche jene Wahrheit und Gewißheit der Realität der sinnlichen Gegenstände behaupten, gesagt werden, daß sie in die unterste Schule der Weisheit, nämlich in die alten eleusinischen Mysterien der Ceres und des Bacchus zurückzuweisen sind, und das Geheimniß des Essens des Brodes und des Trinkens des Weines erst zu lernen haben; denn der in diese Geheimnisse Eingeweihte gelangt nicht nur zum Zweifel an dem Seyn der sinnlichen Dinge, sondern zur Verzweiflung an ihm; und vollbringt in ihnen theils selbst ihre Nichtigkeit, theils sieht er sie vollbringen. Auch die Thiere sind nicht von dieser Weisheit ausgeschlossen, sondern erweisen sich vielmehr am tiefsten in sie eingeweiht zu seyn; denn sie bleiben nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seyenden stehen, sondern verzweifelnd an dieser Realität und in der völligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit langen sie ohne weiteres zu, und zehren sie auf; und die ganze Natur feiert, wie sie, diese offenbaren Mysterien, welche es lehren, was die Wahrheit der sinnlichen Dinge ist.

Die, welche solche Behauptung aufstellen, sagen aber, gemäß

vorhergehenden Bemerkungen, auch selbst unmittelbar das Gegentheil dessen, was sie meinen; eine Erscheinung, die vielleicht am fähigsten ist, zum Nachdenken über die Natur der sinnlichen Gewißheit zu bringen. Sie sprechen von dem Daseyn äußerer Gegenstände, welche noch genauer, als wirkliche, absolut einzelne, ganz persönliche, individuelle Dinge, deren jedes seines absolutgleichen nicht mehr hat, bestimmt werden können; dieß Daseyn habe absolute Gewißheit und Wahrheit. Sie meinen dieses Stück Papier, worauf ich dieß schreibe, oder vielmehr geschrieben habe; aber was sie meinen, sagen sie nicht. Wenn sie wirklich dieses Stück Papier, das sie meinen, sagen wollten, und sie wollten sagen, so ist dieß unmöglich, weil das sinnliche Dieses, das gemeint wird, der Sprache, die dem Bewußtseyn, dem Ansichallgemeinen angehört, unerreichbar ist. Unter dem wirklichen Versuche, es zu sagen, würde es daher vermodern; die seine Beschreibung angefangen, könnten sie nicht vollenden, sondern müßten sie anderen überlassen, welche von einem Dinge zu sprechen, das nicht ist, zuletzt selbst eingestehen würden. Sie meinen also wohl dieses Stück Papier, das hier ein ganz anderes als das obige ist; aber sie sprechen wirkliche Dinge, äußere oder sinnliche Gegenstände, absolut einzelne Wesen und so fort, d. h. sie sagen von ihnen nur das Allgemeine; daher, was das Unaussprechliche genannt wird, nichts anderes ist, als das Unwahre, Unvernünftige, bloß Gemeinte. — Wird von etwas weiter nichts gesagt, als daß es ein wirkliches Ding, ein äußerer Gegenstand ist, so ist es nur als das Allerallgemeinste, und damit ist vielmehr seine Gleichheit mit allem, als die Unterschiedenheit ausgesprochen. Sage ich ein einzelnes Ding, so sage ich es vielmehr ebenso als ganz Allgemeines, denn Alle sind ein einzelnes Ding; und gleichfalls dieses Ding ist alles, was man will. Genauer bezeichnet, als dieses Stück Papier, so ist alles und jedes Papier, ein dieses Stück Papier, und ich habe nur immer das Allgemeine gesagt. Will

ich aber dem Sprechen, welches die göttliche Natur hat, die Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderem zu machen, und so sie gar nicht zum Worte kommen zu lassen, dadurch nachhelfen, daß ich dieß Stück Papier aufzeige, so mache ich die Erfahrung, was die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit in der That ist; ich zeige es auf, als ein Hier, das ein Hier anderer Hier, oder an ihm selbst ein einfaches Zusammen vieler Hier, d. h. ein Allgemeines ist, ich nehme so es auf, wie es in Wahrheit ist, und statt ein Unmittelbares zu wissen, nehme ich wahr.

II.

Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung.

Die unmittelbare Gewißheit nimmt sich nicht das Wahre, denn ihre Wahrheit ist das Allgemeine, sie aber will das Dieses nehmen. Die Wahrnehmung nimmt hingegen das, was ihr das Seyende ist, als Allgemeines. Wie die Allgemeinheit ihr Princip überhaupt, so sind auch ihre in ihr unmittelbar sich unterscheidenden Momente, Ich ein allgemeines, und der Gegenstand ein allgemeiner. Jenes Princip ist uns entstanden, und unser Aufnehmen der Wahrnehmung daher nicht mehr ein erscheinendes Aufnehmen, wie der sinnlichen Gewißheit, sondern ein nothwendiges. In dem Entstehen des Princips sind zugleich die beiden Momente, die an ihrer Erscheinung nur herausfallen, geworden; das eine nämlich die Bewegung des Aufzeigens, das andere dieselbe Bewegung, aber als Einfaches; jenes das Wahrnehmen, dieß der Gegenstand. Der Gegenstand ist dem Wesen nach dasselbe, was die Bewegung ist, sie die Entfaltung und Unterscheidung der Momente, er das Zusammengefaßtseyn derselben. Für uns oder an sich ist das Allgemeine als Princip das Wesen der Wahrnehmung; und gegen diese Abstraction, die beiden unterschiedenen, das Wahrnehmende und das Wahrgenommene das Unwesent-

liche. Aber in der That, weil beide selbst das Allgemeine oder das Wesen sind, sind sie beide wesentlich; indem sie aber sich als entgegengesetzte auf einander beziehen, so kann in der Beziehung nur das eine das Wesentliche seyn; und der Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen muß sich an sie vertheilen. Das Eine als das Einfache bestimmt, der Gegenstand, ist das Wesen, gleichgültig dagegen, ob er wahrgenommen wird oder nicht; das Wahrnehmen aber als die Bewegung ist das Unbeständige, das seyn kann oder auch nicht, und das Unwesentliche.

2. Dieser Gegenstand ist nun näher zu bestimmen, und diese Bestimmung aus dem Resultate, das sich ergeben, kurz zu entwickeln; die ausgeführtere Entwickelung gehört nicht hierher. Da sein Princip, das Allgemeine, in seiner Einfachheit ein vermitteltes ist, so muß er dieß als seine Natur an ihm ausdrücken; er zeigt sich dadurch als das Ding von vielen Eigenschaften. Der Reichthum des sinnlichen Wissens gehört der Wahrnehmung, nicht der unmittelbaren Gewißheit an, an der er nur das Beiherspielende war; denn nur jene hat die Negation, den Unterschied oder die Mannigfaltigkeit an ihrem Wesen.

3. Das Dieses ist also gesetzt, als nicht dieses, oder als aufgehoben und damit nicht Nichts, sondern ein bestimmtes Nichts, oder ein Nichts von einem Inhalte, nämlich dem Diesen. Das Sinnliche ist hierdurch selbst noch vorhanden, aber nicht, wie es in der unmittelbaren Gewißheit seyn sollte, als das gemeinte Einzelne, sondern als Allgemeines, oder als das, was sich als Eigenschaft bestimmen wird. Das Aufheben stellt seine wahrhafte gedoppelte Bedeutung dar, welche wir an dem Negativen gesehen haben; es ist ein Negiren und ein Aufbewahren zugleich; das Nichts, als Nichts des Diesen, bewahrt die Unmittelbarkeit auf, und ist selbst sinnlich, aber eine allgemeine Unmittelbarkeit. — Das Seyn aber ist ein Allgemeines dadurch, daß es die Vermittelung oder das Negative an ihm hat; indem es dieß an seiner Unmittelbarkeit ausdrückt, ist es

eine unterschiedene, bestimmte Eigenschaft. Damit sind zugleich viele solche Eigenschaften, eine die negative der andern, gesetzt. Indem sie in der Einfachheit des Allgemeinen ausgedrückt sind, beziehen sich diese Bestimmtheiten, die eigentlich erst durch eine ferner hinzukommende Bestimmung Eigenschaften sind, auf sich selbst, sind gleichgültig gegen einander, jede für sich, frei von der andern. Die einfache sich selbst gleiche Allgemeinheit selbst aber ist wieder von diesen ihren Bestimmtheiten unterschieden und frei; sie ist das reine Sichaufsichbeziehen, oder das Medium, worin diese Bestimmtheiten alle sind, sich also in ihr als in einer einfachen Einheit durchdringen, ohne sich zu berühren; denn eben durch die Theilnahme an dieser Allgemeinheit sind sie gleichgültig für sich. — Dieß abstracte allgemeine Medium, das die Dingheit überhaupt oder das reine Wesen genannt werden kann, ist nichts Anderes als das Hier und Jetzt, wie es sich erwiesen hat, nämlich als ein einfaches Zusammen von vielen, aber die vielen sind in ihrer Bestimmtheit selbst einfach allgemeine. Dieß Salz ist einfaches Hier, und zugleich vielfach; es ist weiß, und auch scharf, auch kubisch gestaltet, auch von bestimmter Schwere, und so weiter. Alle diese vielen Eigenschaften sind in einem einfachen Hier, worin sie sich also durchdringen; keine hat ein anderes Hier, als die andere, sondern jede ist allenthalben in demselben, worin die andere ist; und zugleich, ohne durch verschiedene Hier geschieden zu seyn, afficiren sie sich in dieser Durchdringung nicht; das weiße afficirt oder verändert das kubische nicht, beide nicht das scharfe, und so weiter, sondern da jede selbst einfaches Sichaufsichbeziehen ist, läßt sie die andern ruhig und bezieht sich nur durch das gleichgültige Auch auf sie. Dieses Auch ist also das reine Allgemeine selbst, oder das Medium, die sie so zusammenfassende Dingheit.

In diesem Verhältnisse, das sich ergeben hat, ist nur erst der Charakter der positiven Allgemeinheit beobachtet und entwickelt; es bietet sich aber noch eine Seite dar, welche auch hereingenommen

werden muß. Nämlich wenn die vielen bestimmten Eigenschaften schlechterdings gleichgültig wären, und sich durchaus nur auf sich selbst bezögen, so wären sie keine bestimmte; denn sie sind dieß nur, insofern sie sich unterscheiden, und sich auf andere als entgegengesetzte beziehen. Nach dieser Entgegensetzung aber können sie nicht in der einfachen Einheit ihres Mediums zusammen seyn, die ihnen eben so wesentlich ist als die Negation; die Unterscheidung derselben, insofern sie nicht eine gleichgültige, sondern ausschließende, Anderes negirende ist, fällt also außer diesem einfachen Medium; und dieses ist daher nicht nur ein Auch, gleichgültige Einheit, sondern auch Eins, ausschließende Einheit. — Das Eins ist das Moment der Negation, wie es selbst auf eine einfache Weise sich auf sich bezieht und Anderes ausschließt; und wodurch die Dingheit als Ding bestimmt ist. An der Eigenschaft ist die Negation als Bestimmtheit, die unmittelbar eins ist mit der Unmittelbarkeit des Seyns, welche durch diese Einheit mit der Negation Allgemeinheit ist; als Eins aber ist sie, wie sie von dieser Einheit mit dem Gegenstande befreit und an und für sich selbst ist.

In diesen Momenten zusammen ist das Ding als das Wahre der Wahrnehmung vollendet, so weit es nöthig ist, es hier zu entwickeln. Es ist α) die gleichgültige passive Allgemeinheit, das Auch der vielen Eigenschaften, oder vielmehr Materien, β) die Negation ebenso als einfach, oder das Eins, das Ausschließen entgegengesetzter Eigenschaften, und γ) die vielen Eigenschaften selbst, die Beziehung der zwei ersten Momente; die Negation, wie sie sich auf das gleichgültige Element bezieht, und sich darin als eine Menge von Unterschieden ausbreitet; der Punkt der Einzelnheit in dem Medium des Bestehens in die Vielheit ausstrahlend. Nach der Seite, daß diese Unterschiede dem gleichgültigen Medium angehören, sind sie selbst allgemein, beziehen sich nur auf sich, und afficiren sich nicht; nach der Seite aber, daß sie der negativen Einheit angehören, sind sie zugleich ausschließend; haben aber diese

entgegengesetzte Beziehung nothwendig an Eigenschaften, die aus ihrem Auch entfernt sind. Die sinnliche Allgemeinheit oder die unmittelbare Einheit des Seyns und des Negativen ist erst so Eigenschaft, insofern das Eins und die reine Allgemeinheit aus ihr entwickelt und von einander unterschieden sind, und sie diese mit einander zusammenschließt; diese Beziehung derselben auf die reinen wesentlichen Momente vollendet erst das Ding.

So ist nun das Ding der Wahrnehmung beschaffen; und das Bewußtseyn ist als Wahrnehmendes bestimmt, insofern dieß Ding sein Gegenstand ist; es hat ihn nur zu nehmen und sich als reines Auffassen zu verhalten; was sich ihm dadurch ergiebt, ist das Wahre. Wenn es selbst bei diesem Nehmen etwas thäte, würde es durch solches Hinzusetzen oder Weglassen die Wahrheit verändern. Indem der Gegenstand das Wahre und Allgemeine, das sich selbst Gleiche, das Bewußtseyn sich aber das Veränderliche und Unwesentliche ist, kann es ihm geschehen, daß es den Gegenstand unrichtig auffaßt und sich täuscht. Das Wahrnehmende hat das Bewußtseyn der Möglichkeit der Täuschung; denn in der Allgemeinheit, welche das Princip ist, ist das Andersseyn selbst unmittelbar für es, aber als das Nichtige, Aufgehobene. Sein Kriterium der Wahrheit ist daher die Sichselbstgleichheit, und sein Verhalten, als sich selbst gleiches aufzufassen. Indem zugleich das Verschiedene für es ist, ist es ein Beziehen der verschiedenen Momente seines Auffassens auf einander; wenn sich aber in dieser Vergleichung eine Ungleichheit hervorthut, so ist dieß nicht eine Unwahrheit des Gegenstandes, (denn er ist das sich selbst Gleiche,) sondern des Wahrnehmens.

Sehen wir nun zu, welche Erfahrung das Bewußtseyn in seinem wirklichen Wahrnehmen macht. Sie ist für uns in der so eben gegebenen Entwicklung des Gegenstandes und des Verhaltens des Bewußtseyns zu ihm schon enthalten, und wird nur die Entwicklung der darin vorhandenen Widersprüche seyn. — Der Gegenstand, den Ich aufnehme, bietet sich als rein Einer

dar; auch werde ich die Eigenschaft an ihm gewahr, die allgemein ist, dadurch aber über die Einzelnheit hinausgeht. Das erste Seyn des gegenständlichen Wesens als eines Einen, war also nicht sein wahres Seyn, da er das Wahre ist, fällt die Unwahrheit in mich, und das Auffassen war nicht richtig. Ich muß um der Allgemeinheit der Eigenschaft willen das gegenständliche Wesen vielmehr als eine Gemeinschaft überhaupt nehmen. Ich nehme nun ferner die Eigenschaft wahr als bestimmte, Anderem entgegengesetzte, und es ausschließende. Ich faßte das gegenständliche Wesen also in der That nicht richtig auf, als Ich es als eine Gemeinschaft mit Anderen oder als die Continuität bestimmte, und muß, vielmehr um der Bestimmtheit der Eigenschaft willen, die Continuität trennen und es als ausschließendes Eins setzen. An dem getrennten Eins finde ich viele solche Eigenschaften, die einander nicht afficiren, sondern gleichgültig gegen einander sind; ich nahm den Gegenstand also nicht richtig wahr, als ich ihn als ein Ausschließendes auffaßte, sondern er ist, wie vorhin nur Continuität überhaupt, so jetzt ein allgemeines gemeinschaftliches Medium, worin viele Eigenschaften als sinnliche Allgemeinheiten, jede für sich ist, und als bestimmte die anderen ausschließt. Das Einfache und Wahre, das ich wahrnehme, ist aber hiermit auch nicht ein allgemeines Medium, sondern die einzelne Eigenschaft für sich, die aber so weder Eigenschaft, noch ein bestimmtes Seyn ist; denn sie ist nun weder an einem Eins, noch in Beziehung auf andere. Eigenschaft ist sie aber nur am Eins, und bestimmt nur in Beziehung auf andere. Sie bleibt als dieß reine Sichaufsichselbstbeziehen nur sinnliches Seyn überhaupt, da sie den Charakter der Negativität nicht mehr an ihr hat; und das Bewußtseyn, für welches jetzt ein sinnliches Seyn ist, ist nur ein Meinen, d. h., es ist aus dem Wahrnehmen ganz heraus und in sich zurückgegangen. Allein das sinnliche Seyn und Meinen geht selbst in das Wahrnehmen über; ich bin zu dem Anfang zurückgeworfen,

und wieder in denselben sich in jedem Momente und als Ganzes aufhebenden Kreislauf hineingerissen.

8 Das Bewußtseyn durchläuft ihn also nothwendig wieder, aber zugleich nicht auf dieselbe Weise wie das erstemal. Es hat nämlich die Erfahrung über das Wahrnehmen gemacht, daß das Resultat und das Wahre desselben seine Auflösung, oder die Reflexion in sich selbst aus dem Wahren ist. Es hat sich hiermit für das Bewußtseyn bestimmt, wie sein Wahrnehmen wesentlich beschaffen ist, nämlich nicht ein einfaches reines Auffassen, sondern in seinem Auffassen zugleich aus dem Wahren heraus in sich reflectirt zu seyn. Diese Rückkehr des Bewußtseyns in sich selbst, die sich in das reine Auffassen unmittelbar, — denn sie hat sich als dem Wahrnehmen wesentlich gezeigt, — einmischt, verändert das Wahre. Das Bewußtseyn erkennt diese Seite zugleich als die seinige, und nimmt sie auf sich, wodurch es also den wahren Gegenstand rein erhalten wird. — Es ist hiermit jetzt, wie es bei der sinnlichen Gewißheit geschah, an dem Wahrnehmen die Seite vorhanden, daß das Bewußtseyn in sich zurückgedrängt wird, aber zunächst nicht in dem Sinne, in welchem dieß bei jener der Fall war; als ob es in die Wahrheit des Wahrnehmens fiele, sondern vielmehr erkennt es, daß die Unwahrheit, die darin vorkommt, in es fällt. Durch diese Erkenntniß aber ist es zugleich fähig, sie aufzuheben; es unterscheidet sein Auffassen des Wahren von der Unwahrheit seines Wahrnehmens, corrigirt diese, und insofern es diese Berichtigung selbst vornimmt, fällt allerdings die Wahrheit, als Wahrheit des Wahrnehmens, in dasselbe. Das Verhalten des Bewußtseyns, das nunmehr zu betrachten ist, ist also so beschaffen, daß es nicht mehr bloß wahrnimmt, sondern auch seiner Reflexion in sich bewußt ist, und diese von der einfachen Auffassung selbst abtrennt.

9 Ich werde also zuerst des Dings als Eines gewahr, und habe es in dieser wahren Bestimmung fest zu halten; wenn in der Bewegung des Wahrnehmens etwas dem Widersprechendes

vorkommt, so ist dieß als meine Reflexion zu erkennen. Es kommen nun in der Wahrnehmung auch verschiedene Eigenschaften vor, welche Eigenschaften des Dings zu seyn scheinen; allein das Ding ist Eins und von dieser Verschiedenheit, wodurch es aufhörte, Eins zu seyn, sind wir uns bewußt, daß sie in uns fällt. Dieß Ding ist also in der That nur weiß, an unser Auge gebracht, scharf auch, an unsere Zunge, auch kubisch an unser Gefühl, und so fort. Die gänzliche Verschiedenheit dieser Seiten nehmen wir nicht aus dem Dinge, sondern aus uns; sie fallen uns an unserem von der Zunge ganz unterschiedenen Auge und so fort, so aus einander. Wir sind somit das allgemeine Medium, worin solche Momente sich absondern und für sich sind. Hierdurch also, daß wir die Bestimmtheit allgemeines Medium zu seyn, als unsere Reflexion betrachten, erhalten wir die Sichselbstgleichheit und Wahrheit des Dinges, Eins zu seyn.

Diese verschiedenen Seiten, welche das Bewußtseyn auf sich nimmt, sind aber, jede so für sich, als in dem allgemeinen Medium sich befindend betrachtet, bestimmt; das Weiße ist nur in Entgegensetzung gegen das Schwarze, und so fort, und das Ding Eins gerade dadurch, daß es andern sich entgegensetzt. Es schließt aber andere nicht, insofern es Eins ist, von sich aus; denn Eins zu seyn ist das allgemeine Aufsichselbstbeziehen, und dadurch, daß es Eins ist, ist es vielmehr allen gleich; sondern durch die Bestimmtheit. Die Dinge selbst also sind an und für sich bestimmte; sie haben Eigenschaften, wodurch sie sich von andern unterscheiden. Indem die Eigenschaft die eigene Eigenschaft des Dinges, oder eine Bestimmtheit an ihm selbst ist, hat es mehrere Eigenschaften. Denn fürs erste ist das Ding das wahre, es ist an sich selbst; und was an ihm ist, ist an ihm als sein eigenes Wesen, nicht um anderer willen; also sind zweitens die bestimmten Eigenschaften nicht nur um anderer Dinge willen und für andere Dinge, sondern an ihm selbst; sie sind aber bestimmte Eigenschaften an ihm nur, indem sie mehrere sich von

einander unterscheidende sind; und drittens, indem sie so in der Dingheit sind, sind sie an und für sich und gleichgültig gegen einander. Es ist also in Wahrheit das Ding selbst, welches weiß, und auch kubisch, auch scharf, und sofort ist, oder das Ding ist das Auch, oder das allgemeine Medium, worin die vielen Eigenschaften außer einander bestehen, ohne sich zu berühren und aufzuheben; und so genommen wird es als das Wahre genommen.

11 Bei diesem Wahrnehmen nun ist das Bewußtseyn zugleich sich bewußt, daß es sich auch in sich selbst reflectirt und in dem Wahrnehmen das dem Auch entgegengesetzte Moment vorkommt. Dieß Moment aber ist Einheit des Dings mit sich selbst, welche den Unterschied aus sich ausschließt. Sie ist es demnach, welche das Bewußtseyn auf sich zu nehmen hat; denn das Ding selbst ist das Bestehen der vielen verschiedenen und unabhängigen Eigenschaften. Es wird also von dem Dinge gesagt, es ist weiß, auch kubisch, und auch scharf u. s. f. Aber insofern es weiß ist, ist es nicht kubisch, und insofern es kubisch und auch weiß ist, ist es nicht scharf u. s. f. Das Ineinssetzen dieser Eigenschaften kommt nur dem Bewußtseyn zu, welches sie daher an dem Ding nicht in Eins fallen zu lassen hat. Zu dem Ende bringt es das Insofern herbei, wodurch es sie aus einander, und das Ding als das Auch erhält. Recht eigentlich wird das Einsseyn von dem Bewußtseyn erst so auf sich genommen, daß dasjenige, was Eigenschaft genannt wurde, als freie Materie vorgestellt wird. Das Ding ist auf diese Weise zum wahrhaften Auch erhoben, indem es eine Sammlung von Materien, und, statt Eins zu seyn, zu einer bloß umschließenden Oberfläche wird.

12 Sehen wir zurück auf dasjenige, was das Bewußtseyn vorhin auf sich genommen, und jetzt auf sich nimmt; was es vorhin dem Dinge zuschrieb, und jetzt ihm zuschreibt, so ergiebt sich, daß es Abwechslungsweise ebensowohl sich selbst als auch das Ding zu beidem macht, zum reinen vielheitslosen Eins, wie zu einem in

selbstständige Materien aufgelösten Auch. Das Bewußtseyn findet also durch diese Vergleichung, daß nicht nur sein Nehmen des Wahren, die Verschiedenheit des Auffassens und des in sich Zurückgehens an ihm hat, sondern daß vielmehr das Wahre selbst, das Ding, sich auf diese gedoppelte Weise zeigt. Es ist hiermit die Erfahrung vorhanden, daß das Ding sich für das auffassende Bewußtseyn auf eine bestimmte Weise darstellt, aber zugleich aus der Weise, in der es sich darbietet, heraus und in sich reflectirt ist, oder an ihm selbst eine entgegengesetzte Wahrheit hat.

13 Das Bewußtseyn ist also auch aus dieser zweiten Art, sich im Wahrnehmen zu verhalten, nämlich das Ding als das wahre Sichselbstgleiche, sich aber für das Ungleiche, für das aus der Gleichheit heraus Insichzurückgehende zu nehmen, selbst heraus, und der Gegenstand ist ihm jetzt diese ganze Bewegung, welche vorher an den Gegenstand und an das Bewußtseyn vertheilt war. Das Ding ist Eins, in sich reflectirt; es ist für sich; aber es ist auch für ein Anderes; und zwar ist es ein Anderes für sich, als es für Anderes ist. Das Ding ist hiernach für sich und auch für ein Anderes, ein gedoppeltes verschiedenes Seyn; aber es ist auch Eins; das Einsseyn aber widerspricht dieser seiner Verschiedenheit; das Bewußtseyn hätte hiernach dieß Ineinssetzen wieder auf sich zu nehmen und von dem Dinge abzuhalten. Es müßte also sagen, daß das Ding, insofern es für sich ist, nicht für Anderes ist. Allein dem Dinge selbst kommt auch das Einsseyn zu, wie das Bewußtseyn erfahren hat; das Ding ist wesentlich in sich reflectirt. Das Auch, oder der gleichgültige Unterschied fällt also wohl ebenso in das Ding, als das Einsseyn; aber da beides verschieden, nicht in dasselbe, sondern in verschiedene Dinge; der Widerspruch, der an dem gegenständlichen Wesen überhaupt ist, vertheilt sich an zwei Gegenstände. Das Ding ist also wohl an und für sich, sich selbst gleich, aber diese Einheit mit sich selbst wird durch andere Dinge gestört; so

ist die Einheit des Dings erhalten, und zugleich das Andersseyn außer ihm, so wie außer dem Bewußtseyn.

Ob nun zwar so der Widerspruch des gegenständlichen Wesens an verschiedene Dinge vertheilt ist, so wird darum doch an das abgesonderte einzelne Ding selbst der Unterschied kommen. Die verschiedenen Dinge sind also für sich gesetzt; und der Widerstreit fällt in sie so gegenseitig, daß jedes nicht von sich selbst, sondern nur von dem andern verschieden ist. Jedes ist aber hiermit selbst als ein Unterschiedenes bestimmt, und hat den wesentlichen Unterschied von den andern an ihm; aber zugleich nicht so, daß dieß eine Entgegensetzung an ihm selbst wäre, sondern es für sich ist einfache Bestimmtheit, welche seinen wesentlichen es von andern unterscheidenden Charakter ausmacht. In der That ist zwar, da die Verschiedenheit an ihm ist, dieselbe nothwendig als wirklicher Unterschied mannigfaltiger Beschaffenheit an ihm. Allein weil die Bestimmtheit das Wesen des Dings ausmacht, wodurch es von andern sich unterscheidet und für sich ist, so ist diese sonstige mannigfaltige Beschaffenheit das Unwesentliche. Das Ding hat hiermit zwar in seiner Einheit das gedoppelte Insofern an ihm, aber mit ungleichem Werthe; wodurch dieß Entgegengesetztseyn also nicht zur wirklichen Entgegensetzung des Dings selbst wird, sondern insofern dieß durch seinen absoluten Unterschied in Entgegensetzung kommt, hat es sie gegen ein anderes Ding außer ihm. Die sonstige Mannigfaltigkeit ist zwar auch nothwendig an dem Dinge, so daß sie nicht von ihm wegbleiben kann, aber sie ist ihm unwesentlich.

Diese Bestimmtheit, welche den wesentlichen Charakter des Dings ausmacht und es von allen andern unterscheidet, ist nun so bestimmt, daß das Ding dadurch im Gegensatze mit andern ist, aber sich darin für sich erhalten soll. Ding aber, oder für sich seyendes Eins ist es nur, insofern es nicht in dieser Beziehung auf andere steht; denn in dieser Beziehung ist vielmehr der Zu-

ſammenhang mit Anderem geſetzt; und Zuſammenhang mit Anderem iſt das Aufhören des Fürſichſeyns. Durch den abſoluten Charakter gerade und ſeine Entgegenſetzung verhält es ſich zu anderen, und iſt weſentlich nur dieß Verhalten; das Verhältniß aber iſt die Negation ſeiner Selbſtſtändigkeit, und das Ding geht vielmehr durch ſeine weſentliche Eigenſchaft zu Grunde.

Die Nothwendigkeit der Erfahrung für das Bewußtſeyn, daß das Ding eben durch die Beſtimmtheit, welche ſein Weſen und ſein Fürſichſeyn ausmacht, zu Grunde geht, kann kurz dem einfachen Begriffe nach ſo betrachtet werden. Das Ding iſt geſetzt als Fürſichſeyn, oder als abſolute Negation alles Andersſeyns; daher abſolute, nur ſich auf ſich beziehende Negation; aber die ſich auf ſich beziehende Negation iſt Aufheben ſeiner ſelbſt, oder ſein Weſen in einem Andern zu haben.

In der That enthält die Beſtimmung des Gegenſtandes, wie er ſich ergeben hat, nichts anderes; er ſoll eine weſentliche Eigenſchaft, welche ſein einfaches Fürſichſeyn ausmacht, bei dieſer Einfachheit aber auch die Verſchiedenheit an ihm ſelbſt haben, welche zwar nothwendig ſeyn, aber nicht die weſentliche Beſtimmtheit ausmachen ſoll. Aber dieß iſt eine Unterſcheidung, welche nur noch in den Worten liegt; das Unweſentliche, welches doch zugleich nothwendig ſeyn ſoll, hebt ſich ſelbſt auf, oder iſt dasjenige, was ſo eben die Negation ſeiner ſelbſt genannt wurde.

Es fällt hiermit das letzte Inſofern hinweg, welches das Fürſichſeyn und das Seyn für Anderes trennte; der Gegenſtand iſt vielmehr in einer und derſelben Rückſicht das Gegentheil ſeiner ſelbſt, für ſich, inſofern er für Anderes, und für Anderes, inſofern er für ſich iſt. Er iſt für ſich, in ſich reflectirt, Eins; aber dieß für ſich, in ſich reflectirt, Eins ſeyn iſt mit ſeinem Gegentheile, dem Seyn für ein Anderes, in einer Einheit, und darum nur als Aufgehobenes ge-

setzt; oder dieß Fürsichseyn ist ebenso unwesentlich, als dasjenige, was allein das Unwesentliche seyn sollte, nämlich das Verhältniß zu Anderem.

Der Gegenstand ist hierdurch in seinen reinen Bestimmtheiten oder in den Bestimmtheiten, welche seine Wesenheit ausmachen sollten, eben so aufgehoben, als er in seinem sinnlichen Seyn zu einem Aufgehobenen wurde. Aus dem sinnlichen Seyn wird er ein Allgemeines; aber dieß Allgemeine ist, da es aus dem Sinnlichen herkommt, wesentlich durch dasselbe bedingt, und daher überhaupt nicht wahrhaft sichselbstgleiche, sondern mit einem Gegensatze afficirte Allgemeinheit, welche sich darum in die Extreme der Einzelnheit und Allgemeinheit, des Eins der Eigenschaften und des Auchs der freien Materien trennt. Diese reinen Bestimmtheiten scheinen die Wesenheit selbst auszudrücken, aber sie sind nur ein Fürsichseyn, welches mit dem Seyn für ein Anderes behaftet ist; indem aber beide wesentlich in einer Einheit sind, so ist jetzt die unbedingte absolute Allgemeinheit vorhanden, und das Bewußtseyn tritt hier erst wahrhaft in das Reich des Verstandes ein.

Die sinnliche Einzelnheit also verschwindet zwar in der dialektischen Bewegung der unmittelbaren Gewißheit und wird Allgemeinheit, aber nur sinnliche Allgemeinheit. Das Meinen ist verschwunden, und das Wahrnehmen nimmt den Gegenstand, wie er an sich ist oder als Allgemeines überhaupt; die Einzelnheit tritt daher an ihm, als wahre Einzelnheit, als Ansichseyn des Eins hervor, oder als Reflectirtseyn in sich selbst. Es ist aber noch ein bedingtes Fürsichseyn, neben welchem ein anderes Fürsichseyn, die der Einzelnheit entgegengesetzte und durch sie bedingte Allgemeinheit vorkommt; aber diese beiden widersprechenden Extreme sind nicht nur neben einander, sondern in Einer Einheit, oder, was dasselbe ist, das Gemeinschaftliche beider, das Fürsichseyn ist mit dem Gegensatze überhaupt behaftet, d. h. es ist zugleich nicht ein Fürsichseyn. Diese Momente

ſucht die Sophiſterei des Wahrnehmens von ihrem Widerſpruche zu retten, und durch die Unterſcheidung des Unweſentlichen, und eines ihm entgegengeſetzten Weſens, das Wahre zu ergreifen. Allein dieſe Auskunftsmittel, ſtatt die Täuſchung in dem Auffaſſen abzuhalten, erweiſen ſich vielmehr ſelbſt als nichtig, und das Wahre, das durch dieſe Logik des Wahrnehmens gewonnen werden ſoll, erweiſt ſich in Einer und derſelben Rückſicht das Gegentheil zu ſeyn, und hiermit zu ſeinem Weſen die unterſcheidungs- und beſtimmungsloſe Allgemeinheit zu haben.

Dieſe leeren Abſtractionen der Einzelnheit und der ihr entgegengeſetzten Allgemeinheit, ſo wie des Weſens, das mit einem Unweſentlichen verknüpft, eines Unweſentlichen, das doch zugleich nothwendig iſt, ſind die Mächte, deren Spiel der wahrnehmende, oft ſogenannte geſunde Menſchenverſtand iſt; er, der ſich für das gediegene reale Bewußtſeyn nimmt, iſt im Wahrnehmen nur das Spiel dieſer Abſtractionen; er iſt überhaupt immer da am ärmſten, wo er am reichſten zu ſeyn meint. Indem er von dieſen nichtigen Weſen herumgetrieben, von dem einen dem andern in die Arme geworfen wird, und durch ſeine Sophiſterei Abwechslungsweiſe jetzt das eine, dann das geradentgegengeſetzte feſtzuhalten und zu behaupten bemüht, ſich der Wahrheit widerſetzt, meint er von der Philoſophie, ſie habe es nur mit Gedankendingen zu thun. Sie hat in der That auch damit zu thun und erkennt ſie für die reinen Weſen, für die abſoluten Elemente und Mächte; aber damit erkennt ſie dieſelben zugleich in ihrer Beſtimmtheit, und iſt darum Meiſter über ſie, während jener wahrnehmende Verſtand ſie für das Wahre nimmt, und von ihnen aus einer Irre in die andere geſchickt wird. Er ſelbſt kommt nicht zu dem Bewußtſeyn, daß es ſolche einfache Weſenheiten ſind, die in ihm walten, ſondern er meint es immer mit ganz gediegenem Stoffe und Inhalte zu thun zu haben, ſo wie die ſinnliche Gewißheit nicht weiß, daß die leere Abſtraction des reinen Seyns ihr Weſen iſt; aber in der That ſind ſie es, an welchen er durch

allen Stoff und Inhalt hindurch und hin und her läuft; ſie ſind der Zuſammenhalt und die Herrſchaft deſſelben, und allein dasjenige, was das Sinnliche als Weſen für das Bewußtſeyn iſt, was ſeine Verhältniſſe zu ihm beſtimmt, und woran die Bewegung des Wahrnehmens und ſeines Wahren abläuft. Dieſer Verlauf, ein beſtändig abwechſelndes Beſtimmen des Wahren und Aufheben dieſes Beſtimmens, macht eigentlich das tägliche und beſtändige Leben und Treiben des Wahrnehmenden und in der Wahrheit ſich zu bewegen meinenden Bewußtſeyns aus. Es geht darin unaufhaltſam zu dem Reſultate des gleichen Aufhebens aller dieſer weſentlichen Weſenheiten oder Beſtimmungen fort, iſt aber in jedem einzelnen Momente nur dieſer Einen Beſtimmtheit als des Wahren ſich bewußt, und dann wieder der entgegengeſetzten. Es wittert wohl ihre Unweſenheit; ſie gegen die drohende Gefahr zu retten, geht es zur Sophiſterei über, das, was es ſelbſt ſo eben als das Nichtwahre behauptete, jetzt als das Wahre zu behaupten. Wozu dieſen Verſtand eigentlich die Natur dieſer unwahren Weſen treiben will, die Gedanken von jener Allgemeinheit und Einzelnheit, vom Auch und Eins, von jener Weſentlichkeit, die mit einer Unweſentlichkeit nothwendig verknüpft iſt, und von einem Unweſentlichen, das doch nothwendig iſt, — die Gedanken von dieſen Unweſen zuſammen zu bringen und ſie dadurch aufzuheben, dagegen ſträubt er ſich durch die Stützen des Inſofern und der verſchiedenen Rückſichten, oder dadurch, den einen Gedanken auf ſich zu nehmen, um den andern getrennt und als den wahren zu erhalten. Aber die Natur dieſer Abſtractionen bringt ſie an und für ſich zuſammen; der geſunde Verſtand iſt der Raub derſelben, die ihn in ihrem wirbelnden Kreiſe umhertreiben. Indem er ihnen die Wahrheit dadurch geben will, daß er bald die Unwahrheit derſelben auf ſich nimmt, bald aber auch die Täuſchung einen Schein der unzuverläſſigen Dinge nennt und das Weſentliche von einem ihnen Nothwendigen, und doch Unweſentlichſeynſollenden abtrennt, und jenes als ihre Wahr-

heit gegen dieſes feſthält, erhält er ihnen nicht ihre Wahrheit, ſich aber giebt er die Unwahrheit.

III.

Kraft und Verſtand, Erſcheinung und überſinnliche Welt.

Dem Bewußtſeyn iſt in der Dialektik der ſinnlichen Gewißheit, das Hören und Sehen u. ſ. w. vergangen, und als Wahrnehmen iſt es zu Gedanken gekommen, welche es aber erſt im Unbedingtallgemeinen zuſammenbringt. Dieß Unbedingte wäre nun ſelbſt wieder nichts anderes, als das auf eine Seite tretende Extrem des Fürſichſeyns, wenn es als ruhiges einfaches Weſen genommen würde, denn ſo träte ihm das Unweſen gegenüber; aber auf dieſes bezogen wäre es ſelbſt unweſentlich, und das Bewußtſeyn nicht aus der Täuſchung des Wahrnehmens herausgekommen; allein es hat ſich als ein ſolches ergeben, welches aus einem ſolchen bedingten Fürſichſeyn in ſich zurückgegangen iſt. — Dieß unbedingte Allgemeine, das nunmehr der wahre Gegenſtand des Bewußtſeyns iſt, iſt noch als Gegenſtand deſſelben; es hat ſeinen Begriff als Begriff noch nicht erfaßt. Beides iſt weſentlich zu unterſcheiden; dem Bewußtſeyn iſt der Gegenſtand aus dem Verhältniſſe zu einem andern in ſich zurück gegangen, und hiermit an ſich Begriff geworden; aber das Bewußtſeyn iſt noch nicht für ſich ſelbſt der Begriff, und deswegen erkennt es in jenem reflectirten Gegenſtande nicht ſich. Für uns iſt dieſer Gegenſtand durch die Bewegung des Bewußtſeyns ſo geworden, daß dieſes in das Werden deſſelben verflochten, und die Reflexion auf beiden Seiten dieſelbe, oder nur Eine iſt. Weil aber das Bewußtſeyn in dieſer Bewegung nur das gegenſtändliche Weſen, nicht das Bewußtſeyn als ſolches zu ſeinem Inhalte hatte, ſo iſt für es das Reſultat in gegenſtändlicher Bedeutung zu ſetzen, und das Bewußtſeyn noch von dem Gewordenen zurücktretend, ſo daß ihm daſſelbe als Gegenſtändliches das Weſen iſt.

Der Verstand hat damit zwar seine eigene Unwahrheit und die Unwahrheit des Gegenstandes aufgehoben; und was ihm dadurch geworden, ist der Begriff des Wahren, als an sich seyendes Wahres, das noch nicht Begriff ist, oder das des Fürsichseyns des Bewußtseyns entbehrt, und das der Verstand, ohne sich darin zu wissen, gewähren läßt. Dieses treibt sein Wesen für sich selbst, so daß das Bewußtseyn keinen Antheil an seiner freien Realisirung hat, sondern ihr nur zusieht und sie rein auffaßt. Wir haben hiermit noch fürs erste an seine Stelle zu treten, und der Begriff zu seyn, welcher das ausbildet, was in dem Resultate enthalten ist; an diesem ausgebildeten Gegenstande, der dem Bewußtseyn als ein Seyendes sich darbietet, wird es sich erst zum begreifenden Bewußtseyn.

Das Resultat war das Unbedingtallgemeine, zunächst in dem negativen und abstracten Sinne, daß das Bewußtseyn seine einseitigen Begriffe negirte und sie abstrahirte, nämlich sie aufgab. Das Resultat hat aber an sich die positive Bedeutung, daß darin die Einheit des Fürsichseyns und des Füreinanderesseyns, oder der absolute Gegensatz unmittelbar als dasselbe Wesen gesetzt ist. Es scheint zunächst nur die Form der Momente zu einander zu betreffen; aber das Fürsichseyn und das Füranderessein ist ebensowohl der Inhalt selbst, weil der Gegensatz in seiner Wahrheit keine andere Natur haben kann, als die sich im Resultate ergeben hat, daß nämlich der in der Wahrnehmung für wahr gehaltene Inhalt in der That nur der Form angehört und in ihre Einheit sich auflöst. Dieser Inhalt ist zugleich allgemein; es kann keinen anderen Inhalt geben, der durch seine besondere Beschaffenheit sich dem entzöge, in diese unbedingte Allgemeinheit zurückzugehen. Ein solcher Inhalt wäre irgend eine bestimmte Weise für sich zu seyn, und zu Anderem sich zu verhalten. Allein für sich zu seyn, und zu Anderem sich zu verhalten überhaupt, macht seine Natur und Wesen aus, deren Wahrheit ist, Unbedingtallgemeines zu seyn; und das Resultat ist schlechthin allgemein.

Weil aber dieß Unbedingtallgemeine Gegenstand für das Bewußtseyn ist, so tritt an ihm der Unterschied der Form und des Inhalts hervor, und in der Gestalt des Inhalts haben die Momente das Aussehen, in welchem sie sich zuerst darboten, einerseits allgemeines Medium vieler bestehender Materien, und andrerseits in sich reflectirtes Eins, worin ihre Selbstständigkeit vertilgt ist, zu seyn. Jenes ist die Auflösung der Selbstständigkeit des Dinges, oder die Passivität, die ein Seyn für ein Anderes ist, dieß aber das Fürsichseyn. Es ist zu sehen, wie diese Momente in der unbedingten Allgemeinheit, die ihr Wesen ist, sich darstellen. Es erhellt zunächst, daß sie dadurch, daß sie nur in dieser sind, überhaupt nicht mehr auseinander liegen, sondern wesentlich an ihnen selbst sich aufhebende Seiten sind, und nur das Uebergehen derselben in einander gesetzt ist.

Das eine Moment erscheint also als das auf die Seite getretene Wesen, als allgemeines Medium oder als das Bestehen selbstständiger Materien. Die Selbstständigkeit dieser Materien aber ist nichts anderes als dieß Medium; oder dieß Allgemeine ist durchaus die Vielheit solcher verschiedenen Allgemeinen. Das Allgemeine ist an ihm selbst in ungetrennter Einheit mit dieser Vielheit, heißt aber, diese Materien sind, jede wo die andere ist, sie durchdringen sich gegenseitig, — ohne sich zu berühren, weil umgekehrt das viele Unterschiedene eben so selbstständig ist. Damit ist zugleich auch ihre reine Porosität oder ihr Aufgehobenseyn gesetzt. Dieß Aufgehobenseyn wieder, oder die Reduction dieser Verschiedenheit zum reinen Fürsichseyn ist nichts anderes als das Medium selbst und dieß die Selbstständigkeit der Unterschiede. Oder die selbstständig gesetzten gehen unmittelbar in ihre Einheit, und ihre Einheit unmittelbar in die Entfaltung über, und diese wieder zurück in die Reduction. Diese Bewegung ist aber dasjenige, was Kraft genannt wird: das eine Moment derselben, nämlich sie als Ausbreitung der selbst-

ſtändigen Materien in ihrem Seyn, iſt ihre Aeußerung; ſie aber als das Verſchwundenſeyn derſelben iſt die in ſich aus ihrer Aeußerung zurückgedrängte, oder die eigentliche Kraft. Aber erſtens die in ſich zurückgedrängte Kraft muß ſich äußern; und zweitens in der Aeußerung iſt ſie ebenſo in ſich ſelbſt ſeyende Kraft, als ſie in dieſem Inſichſelbſtſeyn Aeußerung iſt. — Indem wir ſo beide Momente in ihrer unmittelbaren Einheit erhalten, ſo iſt eigentlich der Verſtand, dem der Begriff der Kraft angehört, der Begriff, welcher die unterſchiedenen Momente als unterſchiedene trägt; denn an ihr ſelbſt ſollen ſie nicht unterſchieden ſeyn; der Unterſchied iſt hiermit nur im Gedanken. — Oder es iſt im Obigen nur erſt der Begriff der Kraft, nicht ihre Realität geſetzt worden. In der That aber iſt die Kraft das Unbedingtallgemeine, welches, was es für ein Anderes, ebenſo an ſich ſelbſt iſt; oder welches den Unterſchied — denn er iſt nichts anderes, als das Füreinanderſeyn, — an ihm ſelbſt hat. Daß alſo die Kraft in ihrer Wahrheit ſey, muß ſie ganz vom Gedanken frei gelaſſen und als die Subſtanz dieſer Unterſchiede geſetzt werden, d. h. einmal, ſie als dieſe ganze Kraft weſentlich an und für ſich bleibend, und dann ihre Unterſchiede als ſubſtantiell, oder als für ſich beſtehende Momente. Die Kraft als ſolche, oder als in ſich zurückgedrängte iſt hiermit für ſich als ein ausſchließendes Eins, welchem die Entfaltung der Materien ein anderes beſtehendes Weſen iſt, und es ſind ſo zwei unterſchiedene ſelbſtſtändige Seiten geſetzt. Aber die Kraft iſt auch das Ganze, oder ſie bleibt, was ſie ihrem Begriffe nach iſt, nämlich dieſe Unterſchiede bleiben reine Formen, oberflächliche verſchwindende Momente. Die Unterſchiede der in ſich zurückgedrängten eigentlichen Kraft und der Entfaltung der ſelbſtſtändigen Materien wären zugleich gar nicht, wenn ſie nicht ein Beſtehen hätten, oder die Kraft wäre nicht, wenn ſie nicht auf dieſe entgegengeſetzte Weiſe exiſtirte; aber, ſie exiſtirt auf dieſe entgegengeſetzte Weiſe, heißt nichts anderes, als beide Mo-

mente sind selbst zugleich selbstständig. — Diese Bewegung des Sichbeständigverselbstständigens der beiden Momente und ihres Sichwiederaufhebens ist es also, was zu betrachten ist. — Es erhellt im Allgemeinen, daß diese Bewegung nichts anderes ist, als die Bewegung des Wahrnehmens, worin die beiden Seiten, das Wahrnehmende und das Wahrgenommene zugleich, einmal als das Auffassen des Wahren eins und ununterschieden, dabei aber ebensowohl jede Seite in sich reflectirt oder für sich ist. Hier sind diese beiden Seiten Momente der Kraft; sie sind ebensowohl in einer Einheit, als diese Einheit, welche gegen die für sich seyenden Extreme als die Mitte erscheint, sich immer in eben diese Extreme zersetzt, die erst dadurch sind. — Die Bewegung, welche sich vorhin als das Sichselbstvernichten widersprechender Begriffe darstellte, hat also hier die gegenständliche Form, und ist Bewegung der Kraft, als deren Resultat das Unbedingtallgemeine als Ungegenständliches, oder als Inneres der Dinge hervorgeht.

Die Kraft ist, wie sie bestimmt worden, indem sie als solche, oder als in sich reflectirt vorgestellt wird, die eine Seite ihres Begriffs; aber als ein substantiirtes Extrem, und zwar das unter der Bestimmtheit des Eins gesetzte. Hiermit ist das Bestehen der entfalteten Materien aus ihr ausgeschlossen, und ein Anderes als sie. Indem es nothwendig ist, daß sie selbst dieses Bestehen sey, oder daß sie sich äußere, so stellt sich ihre Aeußerung so vor, daß jenes Andere zu ihr hinzutritt und sie sollicitirt. Aber in der That, indem sie nothwendig sich äußert, hat sie dieß, was als ein anderes Wesen gesetzt war, an ihr selbst. Es muß zurückgenommen werden, daß sie als ein Eins, und ihr Wesen, sich zu äußern, als ein anderes zu ihr von außen Hinzutretendes gesetzt wurde; sie ist vielmehr selbst dieß allgemeine Medium des Bestehens der Momente als Materien; oder sie hat sich geäußert, und was das andere Sollicitirende seyn sollte, ist sie vielmehr. Sie existirt also jetzt als das Medium der entfalteten Materien. Aber sie hat gleich wesentlich die Form des

Aufgehobenseyns der bestehenden Materien, oder ist wesentlich Eins; dieß Einsseyn ist hiermit jetzt, da sie gesetzt ist als das Medium von Materien, ein Anderes als sie, und sie hat dieß ihr Wesen außer ihr. Indem sie aber nothwendig dieß seyn muß, als was sie noch nicht gesetzt ist, so tritt dieß Andere hinzu und sollicitirt sie zur Reflexion in sich selbst, oder hebt ihre Aeußerung auf. In der That aber ist sie selbst dieses Insichreflectirtseyn, oder dieß Aufgehobenseyn der Aeußerung; das Einsseyn verschwindet, wie es erschien, nämlich als ein Anderes; sie ist es selbst, sie ist in sich zurückgedrängte Kraft.

Das, was als Anderes auftritt, und sie sowohl zur Aeußerung als zur Rückkehr in sich selbst sollicitirt, ist, wie sich unmittelbar ergiebt, selbst Kraft; denn das Andere zeigt sich ebensowohl als allgemeines Medium, wie als Eins; und so daß jede dieser Gestalten zugleich nur als verschwindendes Moment auftritt. Die Kraft ist hiermit dadurch, daß ein Anderes für sie, und sie für ein Anderes ist, überhaupt noch nicht aus ihrem Begriffe herausgetreten. Es sind aber zugleich zwei Kräfte vorhanden; der Begriff beider zwar derselbe, aber aus seiner Einheit in die Zweiheit herausgegangen. Statt daß der Gegensatz durchaus wesentlich nur Moment bliebe, scheint er sich durch die Entzweiung in ganz selbstständige Kräfte, der Herrschaft der Einheit entzogen zu haben. Was es mit dieser Selbstständigkeit für eine Bewandtniß hat, ist näher zu sehen. Zunächst tritt die zweite Kraft, als das Sollicitirende und zwar als allgemeines Medium seinem Inhalte nach gegen die auf, welche als sollicitirte bestimmt ist; indem aber jene wesentlich Abwechslung dieser beiden Momente und selbst Kraft ist, so ist sie in der That gleichfalls nur erst allgemeines Medium, indem sie dazu sollicitirt wird, und ebenso auch nur negative Einheit, oder zum Zurückgehen der Kraft Sollicitirendes, dadurch, daß sie sollicitirt wird. Es verwandelt sich hiermit auch dieser Unterschied, der zwischen beiden statt fand, daß das eine das Sollicitirende, das andere das

Sollicitirte seyn sollte, in dieselbe Austauschung der Bestimmtheiten gegen einander.

§ Das Spiel der beiden Kräfte besteht hiermit in diesem entgegengesetzten Bestimmtseyn beider, ihrem Füreinanderseyn in dieser Bestimmung, und der absoluten unmittelbaren Verwechslung der Bestimmungen, — einem Uebergange, wodurch allein diese Bestimmungen sind, in denen die Kräfte selbstständig aufzutreten scheinen. Das Sollicitirende ist z. B. als allgemeines Medium, und dagegen das Sollicitirte als zurückgedrängte Kraft gesetzt; aber jenes ist allgemeines Medium selbst nur dadurch, daß das andere zurückgedrängte Kraft ist; oder diese ist vielmehr das Sollicitirende für jenes, und macht dasselbe erst zum Medium. Jenes hat nur durch das andere seine Bestimmtheit und ist sollicitirend, nur insofern es vom andern dazu sollicitirt wird, sollicitirend zu seyn; und es verliert ebenso unmittelbar diese ihm gegebene Bestimmtheit; denn diese geht an das andere über oder vielmehr ist schon an dasselbe übergegangen; das fremde die Kraft Sollicitirende tritt als allgemeines Medium auf, aber nur dadurch, daß es von ihr dazu sollicitirt worden ist; d. h. aber, sie setzt es so und ist vielmehr selbst wesentlich allgemeines Medium; sie setzt das Sollicitirende so, darum weil diese andere Bestimmung ihr wesentlich, d. h., weil sie vielmehr sie selbst ist.

§ Zur Vervollständigung der Einsicht in den Begriff dieser Bewegung kann noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß sich die Unterschiede selbst in einem gedoppelten Unterschiede zeigen, einmal als Unterschiede des Inhalts, indem das eine Extrem in sich reflectirte Kraft, das andere aber Medium der Materien ist; das anderemal als Unterschiede der Form, indem das eine sollicitirendes, das andere sollicitirtes, jenes thätig, dieß passiv ist. Nach dem Unterschiede des Inhalts sind sie überhaupt, oder für uns unterschieden; nach dem Unterschiede der Form aber sind sie selbstständig, in ihrer Beziehung sich von einander selbst abscheidend und entgegengesetzt. Daß so die Extreme nach diesen beiden

welche die beiden Extreme, den Verstand und das Innere, zusammenschließt, ist das entwickelte Seyn der Kraft, das für den Verstand selbst nunmehr ein Verschwinden ist. Es heißt darum Erscheinung; denn Schein nennen wir das Seyn, das unmittelbar an ihm selbst ein Nichtseyn ist. Es ist aber nicht nur ein Schein, sondern Erscheinung, ein Ganzes des Scheins. Dieß Ganze als Ganzes oder Allgemeines ist es, was das Innere ausmacht, das Spiel der Kräfte, als Reflexion desselben in sich selbst. In ihm sind für das Bewußtseyn auf gegenständliche Weise die Wesen der Wahrnehmung so gesetzt, wie sie an sich sind, nämlich als unmittelbar in das Gegentheil ohne Ruhe und Seyn sich verwandelnde Momente, das Eins unmittelbar in das Allgemeine, das Wesentliche unmittelbar in das Unwesentliche und umgekehrt. Dieß Spiel der Kräfte ist daher das entwickelte Negative; aber die Wahrheit desselben ist das Positive, nämlich das Allgemeine, der ansichseyende Gegenstand. — Das Seyn desselben für das Bewußtseyn ist vermittelt durch die Bewegung der Erscheinung, worin das Seyn der Wahrnehmung, und das Sinnlichgegenständliche überhaupt nur negative Bedeutung hat, das Bewußtseyn also daraus sich in sich als in das Wahre reflectirt, aber als Bewußtseyn wieder dieß Wahre zum gegenständlichen Innern macht, und diese Reflexion der Dinge von seiner Reflexion in sich selbst unterscheidet; wie ihm die vermittelnde Bewegung ebenso noch eine gegenständliche ist. Dieß Innere ist ihm daher ein Extrem gegen es; aber es ist ihm darum das Wahre, weil es darin als in dem Ansich zugleich die Gewißheit seiner selbst oder das Moment seines Fürsichseyns hat; aber dieses Grundes ist es sich noch nicht bewußt, denn das Fürsichseyn, welches das Innere an ihm selbst haben sollte, wäre nichts anderes als die negative Bewegung; aber diese ist dem Bewußtseyn noch die gegenständliche verschwindende Erscheinung, noch nicht sein eigenes Fürsichseyn; das Innere ist ihm daher wohl Begriff, aber es kennt die Natur des Begriffes noch nicht.

In dieſem inneren Wahren, als dem Abſolutallgemeinen, welches vom Gegenſatze des Allgemeinen und Einzelnen gereinigt und für den Verſtand geworden iſt, ſchließt ſich erſt über der ſinnlichen als der erſcheinenden Welt, nunmehr eine überſinnliche als die wahre Welt auf, über dem verſchwindenden Dieſſeits das bleibende Jenſeits; ein Anſich, welches die erſte und darum ſelbſt unvollkommene Erſcheinung der Vernunft, oder nur das reine Element iſt, worin die Wahrheit ihr Weſen hat.

Unſer Gegenſtand iſt hiermit nunmehr der Schluß, welcher zu ſeinen Extremen, das Innere der Dinge und den Verſtand, und zu ſeiner Mitte die Erſcheinung hat; die Bewegung dieſes Schluſſes aber giebt die weitere Beſtimmung deſſen, was der Verſtand durch die Mitte hindurch im Inneren erblickt, und die Erfahrung, welche er über dieſes Verhältniß des Zuſammengeſchloſſenſeyns macht.

Noch iſt das Innere reines Jenſeits für das Bewußtſeyn, denn es findet ſich ſelbſt in ihm noch nicht; es iſt leer, denn es iſt nur das Nichts der Erſcheinung und poſitiv das einfache Allgemeine. Dieſe Weiſe des Inneren zu ſeyn, ſtimmt unmittelbar denjenigen bei, welche ſagen, daß das Innere der Dinge nicht zu erkennen ſey; aber der Grund würde anders gefaßt werden müſſen. Von dieſem Inneren, wie es hier unmittelbar iſt, iſt allerdings keine Kenntniß vorhanden, aber nicht deswegen, weil die Vernunft zu kurzſichtig, oder beſchränkt, oder wie man es ſonſt nennen will, wäre (worüber hier noch nichts bekannt iſt, denn ſo tief ſind wir noch nicht eingedrungen), ſondern um der einfachen Natur der Sache ſelbſt willen, weil nämlich im Leeren nichts erkannt wird, oder von der anderen Seite ausgeſprochen, weil es eben als das Jenſeits des Bewußtſeyns beſtimmt iſt. — Das Reſultat iſt freilich daſſelbe, wenn ein Blinder in den Reichthum der überſinnlichen Welt (wenn ſie einen hat, er ſey nun eigenthümlicher Inhalt derſelben, oder das Bewußtſeyn ſelbſt ſey dieſer In-

halt), und wenn ein Sehender in die reine Finſterniß, oder wenn man will, in das reine Licht, wenn ſie nur dieſes iſt, geſtellt wird; der Sehende ſieht in ſeinem reinen Lichte ſo wenig als in ſeiner reinen Finſterniß, und gerade ſo viel als der Blinde in der Fülle des Reichthums, der vor ihm läge. Wenn es mit dem Innern und dem Zuſammengeſchloſſenſeyn mit ihm durch die Erſcheinung weiter nichts wäre, ſo bliebe nichts übrig, als ſich an die Erſcheinung zu halten, d. h. etwas als wahr zu nehmen, von dem wir wiſſen, daß es nicht wahr iſt; oder damit doch in dem Leeren, welches zwar erſt als Leerheit von gegenſtändlichen Dingen geworden, aber als Leerheit an ſich, auch für die Leerheit aller geiſtigen Verhältniſſe und der Unterſchiede des Bewußtſeyns als Bewußtſeyns genommen werden muß, — damit alſo in dieſem ſo ganz Leeren, welches auch das Heilige genannt wird, doch etwas ſey, es mit Träumereien, Erſcheinungen, die das Bewußtſeyn ſich ſelbſt erzeugt, zu erfüllen; es müßte ſich gefallen laſſen, daß ſo ſchlecht mit ihm umgegangen wird, denn es wäre keines beſſeren würdig, indem Träumereien ſelbſt noch beſſer ſind, als ſeine Leerheit.

Das Innere oder das überſinnliche Jenſeits iſt aber entſtanden, es kommt aus der Erſcheinung her, und ſie iſt ſeine Vermittelung; oder die Erſcheinung iſt ſein Weſen, und in der That ſeine Erfüllung. Das Ueberſinnliche iſt das Sinnliche und Wahrgenommene geſetzt, wie es in Wahrheit iſt; die Wahrheit des Sinnlichen und Wahrgenommenen aber iſt, Erſcheinung zu ſeyn. Das Ueberſinnliche iſt alſo die Erſcheinung, als Erſcheinung. — Wenn dabei gedacht wird, das Ueberſinnliche ſey alſo die ſinnliche Welt, oder die Welt, wie ſie für die unmittelbare ſinnliche Gewißheit und Wahrnehmung iſt; ſo iſt dieß ein verkehrtes Verſtehen; denn die Erſcheinung iſt vielmehr nicht die Welt des ſinnlichen Wiſſens und Wahrnehmens als ſeyende, ſondern ſie als aufgehobene oder in Wahrheit als innere geſetzt. Es pflegt geſagt zu wer-

den, das Uebersinnliche sey nicht die Erscheinung; dabei wird aber unter der Erscheinung nicht die Erscheinung verstanden, sondern vielmehr die sinnliche Welt, als selbst reelle Wirklichkeit.

Der Verstand, welcher unser Gegenstand ist, befindet sich auf eben dieser Stelle, daß ihm das Innere nur erst als das allgemeine noch unerfüllte Ansich geworden; das Spiel der Kräfte hat nur eben diese negative Bedeutung, nicht an sich und nur diese positive, das Vermittelnde aber außer ihm zu seyn. Seine Beziehung auf das Innere durch die Vermittelung aber ist seine Bewegung, durch welche es sich ihm erfüllen wird. — Unmittelbar für ihn ist das Spiel der Kräfte; das Wahre aber ist ihm das einfache Innere; die Bewegung der Kraft ist daher eben so nur als Einfaches überhaupt das Wahre. Von diesem Spiele der Kräfte haben wir aber gesehen, daß es diese Beschaffenheit hat, daß die Kraft, welche sollicitirt wird von einer anderen Kraft, eben so das Sollicitirende für diese andere ist, welche selbst erst hierdurch sollicitirende wird. Es ist hierin ebenso nur der unmittelbare Wechsel oder das absolute Austauschen der Bestimmtheit vorhanden, welche den einzigen Inhalt des Auftretenden ausmacht; entweder allgemeines Medium, oder negative Einheit zu seyn. Es hört in seinem bestimmten Auftreten selbst unmittelbar auf, das zu seyn, als was es auftritt; es sollicitirt durch sein bestimmtes Auftreten die andere Seite, die sich hierdurch äußert; d. h., diese ist unmittelbar jetzt das, was die erste seyn sollte. Diese beiden Seiten, das Verhältniß des Sollicitirens und das Verhältniß des bestimmten entgegengesetzten Inhalts ist jedes für sich die absolute Verkehrung und Verwechslung. Aber diese beiden Verhältnisse sind selbst wieder dasselbe, und der Unterschied der Form, das Sollicitirte und das Sollicitirende zu seyn ist dasselbe, was der Unterschied des Inhalts ist, das Sollicitirte als solches, nämlich das passive Medium; das Sollicitirende hingegen das thätige, die negative Einheit oder das Eins. Hierdurch verschwindet aller Unterschied besonderer Kräfte, die

in dieſer Bewegung vorhanden ſeyn ſollten, gegen einander überhaupt; denn ſie beruhten allein auf jenen Unterſchieden; und der Unterſchied der Kräfte fällt ebenſo mit jenen beiden nur in einen zuſammen. Es iſt alſo weder die Kraft noch das Sollicitiren und Sollicitirtwerden, noch die Beſtimmtheit, beſtehendes Medium und in ſich reflectirte Einheit zu ſeyn, weder einzeln für ſich etwas, noch ſind es verſchiedene Gegenſätze, ſondern was in dieſem abſoluten Wechſel iſt, iſt nur der Unterſchied als allgemeiner oder als ein ſolcher, in welchen ſich die vielen Gegenſätze reducirt haben. Dieſer Unterſchied als allgemeiner iſt daher das Einfache an dem Spiele der Kraft ſelbſt, und das Wahre deſſelben; er iſt das Geſetz der Kraft.

Zu dem einfachen Unterſchiede wird die abſolut wechſelnde Erſcheinung durch ihre Beziehung auf die Einfachheit des Innern oder des Verſtandes. Das Innere iſt zunächſt nur das an ſich Allgemeine; dieß an ſich einfache Allgemeine iſt aber weſentlich ebenſo abſolut der allgemeine Unterſchied; denn es iſt das Reſultat des Wechſels ſelbſt, oder der Wechſel iſt ſein Weſen; aber der Wechſel, als im Innern geſetzt, iſt, wie er in Wahrheit iſt, in daſſelbe hiermit als ebenſo abſolut allgemeiner beruhigter ſich gleich bleibender Unterſchied aufgenommen. Oder die Negation iſt weſentliches Moment des Allgemeinen, und ſie oder die Vermittelung alſo im Allgemeinen iſt allgemeiner Unterſchied. Er iſt im Geſetze ausgedrückt, als dem beſtändigen Bilde der unſtäten Erſcheinung. Die überſinnliche Welt iſt hiermit ein ruhiges Reich von Geſetzen, zwar jenſeits der wahrgenommenen Welt, denn dieſe ſtellt das Geſetz nur durch beſtändige Veränderung dar, aber in ihr ebenſo gegenwärtig, und ihr unmittelbares ſtilles Abbild.

Dieß Reich der Geſetze iſt zwar die Wahrheit des Verſtandes, welche an dem Unterſchiede, der in dem Geſetze iſt, den Inhalt hat; es iſt aber zugleich nur ſeine erſte Wahrheit und füllt die Erſcheinung nicht aus. Das Geſetz iſt in ihr gegenwär-

tig, aber es ist nicht ihre ganze Gegenwart; es hat unter immer andern Umständen eine immer andere Wirklichkeit. Es bleibt dadurch der Erscheinung für sich eine Seite, welche nicht im Innern ist; oder sie ist in Wahrheit noch nicht als Erscheinung, als aufgehobenes Fürsichseyn gesetzt. Dieser Mangel des Gesetzes muß sich an ihm selbst ebenso hervorthun. Was ihm zu mangeln scheint, ist, daß es zwar den Unterschied selbst an ihm hat, aber als allgemeinen, unbestimmten. Insofern es aber nicht das Gesetz überhaupt, sondern ein Gesetz ist, hat es die Bestimmtheit an ihm; und es sind damit unbestimmt viele Gesetze vorhanden. Allein diese Vielheit ist vielmehr selbst ein Mangel; sie widerspricht nämlich dem Princip des Verstandes, welchem, als Bewußtseyn des einfachen Innern, die an sich allgemeine Einheit das Wahre ist. Die vielen Gesetze muß er darum vielmehr in Ein Gesetz zusammenfallen lassen, wie z. B. das Gesetz, nach welchem der Stein fällt, und das Gesetz, nach welchem die himmlischen Sphären sich bewegen, als Ein Gesetz begriffen worden ist. Mit diesem Ineinanderfallen aber verlieren die Gesetze ihre Bestimmtheit; das Gesetz wird immer oberflächlicher, und es ist damit in der That nicht die Einheit dieser bestimmten Gesetze, sondern ein ihre Bestimmtheit weglassendes Gesetz gefunden; wie das Eine Gesetz, welches die Gesetze des Falles der Körper an der Erde und der himmlischen Bewegung in sich vereint, sie beide in der That nicht ausdrückt. Die Vereinigung aller Gesetze in der allgemeinen Attraction drückt keinen Inhalt weiter aus, als eben den bloßen Begriff des Gesetzes selbst, der darin als seyend gesetzt ist. Die allgemeine Attraction sagt nur dieß, daß Alles einen beständigen Unterschied zu Anderem hat. Der Verstand meint dabei ein allgemeines Gesetz gefunden zu haben, welches die allgemeine Wirklichkeit als solche ausdrücke; aber er hat in der That nur den Begriff des Gesetzes selbst gefunden, jedoch so, daß er zugleich dieß damit aussagt, alle Wirklichkeit ist an ihr selbst gesetzmäßig. Der Ausdruck

der allgemeinen Attraction hat darum insofern große Wichtigkeit, als er gegen das gedankenlose Vorstellen gerichtet ist, welchem alles in der Gestalt der Zufälligkeit sich darbietet, und welchem die Bestimmtheit die Form der sinnlichen Selbstständigkeit hat.

Es steht somit den bestimmten Gesetzen die allgemeine Attraction oder der reine Begriff des Gesetzes gegenüber. Insofern dieser reine Begriff als das Wesen oder als das wahre Innere betrachtet wird, gehört die Bestimmtheit des bestimmten Gesetzes selbst noch der Erscheinung oder vielmehr dem sinnlichen Seyn an. Allein der reine Begriff des Gesetzes geht nicht nur über das Gesetz, welches, selbst ein bestimmtes, andern bestimmten Gesetzen gegenübersteht, sondern er geht auch über das Gesetz als solches hinaus. Die Bestimmtheit, von welcher die Rede war, ist eigentlich selbst nur verschwindendes Moment, welches hier nicht mehr als Wesenheit vorkommen kann; denn es ist nur das Gesetz als das Wahre vorhanden; aber der Begriff des Gesetzes ist gegen das Gesetz selbst gekehrt. An dem Gesetze nämlich ist der Unterschied selbst unmittelbar aufgefaßt und in das Allgemeine aufgenommen, damit aber ein Bestehen der Momente, deren Beziehung es ausdrückt, als gleichgültiger und ansichseyender Wesenheiten. Diese Theile des Unterschieds am Gesetze sind aber zugleich selbst bestimmte Seiten; der reine Begriff des Gesetzes, als allgemeine Attraction, muß in seiner wahren Bedeutung so aufgefaßt werden, daß in ihm als Absolut-einfachem die Unterschiede, die an dem Gesetze als solchem vorhanden sind, selbst wieder in das Innere als einfache Einheit zurückgehen; sie ist die innere Nothwendigkeit des Gesetzes.

Das Gesetz ist dadurch auf eine gedoppelte Weise vorhanden, das einemal als Gesetz, an dem die Unterschiede als selbstständige Momente ausgedrückt sind; das anderemal in der Form des einfachen Insichzurückgegangenseyns, welche wieder Kraft genannt werden kann, aber so, daß sie nicht die zurückgedrängte, sondern

die Kraft überhaupt oder als der Begriff der Kraft ist, eine Abstraction, welche die Unterschiede dessen, was attrahirt und attrahirt wird, selbst in sich zieht. So ist z. B. die einfache Electricität die Kraft; der Ausdruck des Unterschieds aber fällt in das Gesetz; dieser Unterschied ist positive und negative Electricität. Bei der Bewegung des Falles ist die Kraft das Einfache, die Schwere, welche das Gesetz hat, daß die Größen der unterschiedenen Momente der Bewegung, der verflossenen Zeit, und des durchlaufenen Raums, sich wie Wurzel und Quadrat zu einander verhalten. Die Electricität selbst ist nicht der Unterschied an sich oder in ihrem Wesen das Doppelwesen von positiver und negativer Electricität; daher man zu sagen pflegt, sie habe das Gesetz, auf diese Weise zu seyn, auch wohl, sie habe die Eigenschaft, so sich zu äußern. Diese Eigenschaft ist zwar wesentliche und einzige Eigenschaft dieser Kraft; oder sie ist ihr nothwendig. Aber die Nothwendigkeit ist hier ein leeres Wort; die Kraft muß eben, weil sie muß, so sich verdoppeln. Wenn freilich positive Electricität gesetzt ist, ist auch negative an sich nothwendig; denn das Positive ist nur als Beziehung auf ein Negatives, oder das Positive ist an ihm selbst der Unterschied von sich selbst, wie ebenso das Negative. Aber daß die Electricität als solche sich so theile, dieß ist nicht an sich das Nothwendige; sie als einfache Kraft ist gleichgültig gegen ihr Gesetz, als positive und negative zu seyn; und wenn wir jenes ihren Begriff, dieß aber ihr Seyn nennen, so ist ihr Begriff gleichgültig gegen ihr Seyn; sie hat nur diese Eigenschaft; das heißt eben, es ist ihr nicht an sich nothwendig. — Diese Gleichgültigkeit erhält eine andere Gestalt, wenn gesagt wird, daß es zur Definition der Electricität gehört, als positive und negative zu seyn, oder daß dieß schlechthin ihr Begriff und Wesen ist. Alsdann hieße ihr Seyn ihre Existenz überhaupt; in jener Definition liegt aber nicht die Nothwendigkeit ihrer Exi-

keus; sie ist entweder, weil man sie findet, d. h., sie ist gar nicht nothwendig; oder ihre Existenz ist durch andere Kräfte, d. h. ihre Nothwendigkeit ist eine äußere. Damit aber, daß die Nothwendigkeit in die Bestimmtheit des Seyns durch Anderes gelegt wird, fallen wir wieder in die Vielheit der bestimmten Gesetze zurück, die wir so eben verließen, um das Gesetz als Gesetz zu betrachten; nur mit diesem ist sein Begriff als Begriff, oder seine Nothwendigkeit zu vergleichen, die sich aber in allen diesen Formen nur noch als ein leeres Wort gezeigt hat.

Noch auf andere als die angezeigte Weise ist die Gleichgültigkeit des Gesetzes und der Kraft, oder des Begriffs und des Seyns vorhanden. In dem Gesetze der Bewegung z. B. ist es nothwendig, daß die Bewegung in Zeit und Raum sich theile, oder dann auch in Entfernung und Geschwindigkeit. Indem die Bewegung nur das Verhältniß jener Momente ist, so ist sie, das Allgemeine, hier wohl an sich selbst getheilt; aber nun drücken diese Theile, Zeit und Raum, oder Entfernung und Geschwindigkeit, nicht an ihnen diesen Ursprung aus Einem aus; sie sind gleichgültig gegen einander; der Raum wird vorgestellt ohne die Zeit, die Zeit ohne den Raum, und die Entfernung wenigstens ohne die Geschwindigkeit seyn zu können, — so wie ihre Größen gleichgültig gegen einander sind, indem sie sich nicht wie Positives und Negatives verhalten, hiermit nicht durch ihr Wesen auf einander beziehen. Die Nothwendigkeit der Theilung ist also hier wohl vorhanden; aber nicht der Theile als solcher für einander. Darum ist aber auch jene erste selbst nur eine vorgespiegelte falsche Nothwendigkeit; die Bewegung ist nämlich nicht selbst als einfaches oder als reines Wesen vorgestellt, sondern schon als getheilt; Zeit und Raum sind ihre selbstständigen Theile oder Wesen an ihnen selbst, oder Entfernung und Geschwindigkeit Weisen des Seyns oder Vorstellens, deren eine wohl ohne die andere seyn kann, und die Bewegung ist daher nur ihre oberflächliche Beziehung, nicht ihr Wesen. Als einfaches We-

ſen, oder als Kraft vorgeſtellt, iſt ſie wohl die Schwere, welche aber dieſe Unterſchiede überhaupt nicht in ihr enthält.

Der Unterſchied alſo iſt in beiden Fällen kein Unterſchied an ſich ſelbſt; entweder iſt das Allgemeine, die Kraft, gleichgültig gegen die Theilung, welche im Geſetze iſt, oder die Unterſchiede, Theile des Geſetzes, ſind es gegen einander. Der Verſtand hat aber den Begriff dieſes Unterſchiedes an ſich, eben darin, daß das Geſetz eines Theils das Innere, Anſichſeyende, aber an ihm zugleich Unterſchiedene iſt; daß dieſer Unterſchied hiermit innerer Unterſchied ſey, iſt darin vorhanden, daß das Geſetz einfache Kraft, oder als Begriff deſſelben iſt, alſo ein Unterſchied des Begriffes. Aber dieſer innere Unterſchied fällt nur erſt noch in den Verſtand, und iſt noch nicht an der Sache ſelbſt geſetzt. Es iſt alſo nur die eigne Nothwendigkeit, was der Verſtand ausſpricht; einen Unterſchied, den er alſo nur ſo macht, daß er es zugleich ausdrückt, daß der Unterſchied kein Unterſchied der Sache ſelbſt ſey. Dieſe Nothwendigkeit, die nur im Worte liegt, iſt hiermit die Hererzählung der Momente, die den Kreis derſelben ausmachen; ſie werden zwar unterſchieden, ihr Unterſchied wird aber zugleich, kein Unterſchied der Sache ſelbſt zu ſeyn, ausgedrückt und daher ſelbſt ſogleich wieder aufgehoben; dieſe Bewegung heißt Erklären. Es wird alſo ein Geſetz ausgeſprochen, von dieſem wird ſein Anſichallgemeines, oder der Grund, als die Kraft, unterſchieden; aber von dieſem Unterſchiede wird geſagt, daß er keiner, ſondern vielmehr der Grund ganz ſo beſchaffen ſey, wie das Geſetz. Die einzelne Begebenheit des Blitzes z. B. wird als Allgemeines aufgefaßt, und dieß Allgemeine als das Geſetz der Electricität ausgeſprochen: die Erklärung faßt alsdann das Geſetz in die Kraft zuſammen, als das Weſen des Geſetzes. Dieſe Kraft iſt dann ſo beſchaffen, daß, wenn ſie ſich äußert, entgegengeſetzte Electricitäten hervortreten, die wieder in einander verſchwinden, d. h., die Kraft iſt gerade ſo beſchaffen, wie das Geſetz; es wird geſagt, daß beide gar nicht unterſchieden

ſeyen. Die Unterſchiede ſind die reine allgemeine Aeußerung oder das Geſetz und die reine Kraft; beide haben aber denſelben Inhalt, dieſelbe Beſchaffenheit; der Unterſchied als Unterſchied des Inhalts, d. h. der Sache, wird alſo auch wieder zurückgenommen.

In dieſer tautologiſchen Bewegung beharrt, wie ſich ergiebt, der Verſtand bei der ruhigen Einheit ſeines Gegenſtandes und die Bewegung fällt nur in ihn ſelbſt, nicht in den Gegenſtand; ſie iſt ein Erklären, das nicht nur Nichts erklärt, ſondern ſo klar iſt, daß es, indem es Anſtalten macht, etwas Unterſchiedenes von dem ſchon Geſagten zu ſagen, vielmehr nichts ſagt, ſondern nur daſſelbe wiederholt. An der Sache ſelbſt entſteht durch dieſe Bewegung nichts Neues, ſondern ſie kommt nur als Bewegung des Verſtandes in Betracht. In ihr aber erkennen wir nun eben dasjenige, was an dem Geſetze vermißt wurde, nämlich den abſoluten Wechſel ſelbſt; denn dieſe Bewegung, wenn wir ſie näher betrachten, iſt unmittelbar das Gegentheil ihrer ſelbſt. Sie ſetzt nämlich einen Unterſchied, welcher nicht nur für uns kein Unterſchied iſt, ſondern welchen ſie ſelbſt als Unterſchied aufhebt. Es iſt dieß derſelbe Wechſel, der ſich als das Spiel der Kräfte darſtellte; es war in ihm der Unterſchied des Sollicitirenden und Sollicitirten, der ſich äußernden und der in ſich zurückgedrängten Kraft; aber es waren Unterſchiede, die in Wahrheit keine waren, und ſich darum auch unmittelbar wieder aufhoben. Es iſt nicht nur die bloße Einheit vorhanden, ſo daß kein Unterſchied geſetzt wäre, ſondern es iſt dieſe Bewegung, daß allerdings ein Unterſchied gemacht, aber, weil er keiner iſt, wieder aufgehoben wird. — Mit dem Erklären alſo iſt der Wandel und Wechſel, der vorhin außer dem Inneren nur an der Erſcheinung war, in das Ueberſinnliche ſelbſt eingedrungen; unſer Bewußtſeyn iſt aber aus dem Inneren als Gegenſtande auf die andere Seite in den Verſtand herübergegangen, und hat in ihm den Wechſel.

Dieſer Wechſel iſt ſo noch nicht ein Wechſel der Sache ſelbſt, ſondern ſtellt ſich vielmehr eben dadurch als reiner Wechſel

dar, daß der Inhalt der Momente des Wechsels derselbe bleibt. Indem aber der Begriff als Begriff des Verstandes dasselbe ist, was das Innere der Dinge, so wird dieser Wechsel als Gesetz des Inneren für ihn. Er erfährt also, daß es Gesetz der Erscheinung selbst ist, daß Unterschiede werden, die keine Unterschiede sind; oder daß das Gleichnamige sich von sich abstößt; und ebenso daß die Unterschiede nur solche sind, die in Wahrheit keine sind, und sich aufheben; oder daß das Ungleichnamige sich anzieht. — Ein zweites Gesetz, dessen Inhalt demjenigen, was vorher Gesetz genannt wurde, nämlich dem beständigen sich gleichbleibenden Unterschiede, entgegengesetzt ist; denn dieß neue drückt vielmehr das Ungleichwerden des Gleichen, und das Gleichwerden des Ungleichen aus. Der Begriff muthet der Gedankenlosigkeit zu, beide Gesetze zusammenzubringen, und ihrer Entgegensetzung bewußt zu werden. — Gesetz ist das zweite freilich auch, oder ein inneres sichselbstgleiches Seyn, aber eine Sichselbstgleichheit vielmehr der Ungleichheit, eine Beständigkeit der Unbeständigkeit. — An dem Spiele der Kräfte ergab sich dieses Gesetz als eben dieses absolute Uebergehen, und als reiner Wechsel; das Gleichnamige, die Kraft, zersetzt sich in einen Gegensatz, der zunächst als ein selbstständiger Unterschied erscheint, aber welcher sich in der That keiner zu seyn erweist; denn es ist das Gleichnamige, was sich von sich selbst abstößt, und dieß Abgestoßene zieht sich daher wesentlich an, denn es ist dasselbe; der gemachte Unterschied, da er keiner ist, hebt sich also wieder auf. Er stellt sich hiermit als Unterschied der Sache selbst, oder als absoluter Unterschied dar, und dieser Unterschied der Sache ist also nichts anderes als das Gleichnamige, das sich von sich abgestoßen hat, und daher nur einen Gegensatz setzt, der keiner ist.

Durch dieß Princip wird das erste Uebersinnliche, das ruhige Reich der Gesetze, das unmittelbare Abbild der wahrgenommenen Welt in sein Gegentheil umgekehrt; das Gesetz war überhaupt

das sich Gleichbleibende, wie seine Unterschiede; jetzt aber ist gesetzt, daß beides vielmehr das Gegentheil seiner selbst ist; das sich Gleiche stößt sich vielmehr von sich ab, und das sich Ungleiche setzt sich vielmehr als das sich Gleiche. In der That ist nur mit dieser Bestimmung der Unterschied der innere, oder Unterschied an sich selbst, indem das Gleiche sich ungleich, das Ungleiche sich gleich ist. — Diese zweite übersinnliche Welt ist auf diese Weise die verkehrte Welt; und zwar, indem eine Seite schon an der ersten übersinnlichen Welt vorhanden ist, die verkehrte dieser ersten. Das Innere ist damit als Erscheinung vollendet. Denn die erste übersinnliche Welt war nur die unmittelbare Erhebung der wahrgenommenen Welt in das allgemeine Element; sie hatte ihr nothwendiges Gegenbild an dieser, welche noch für sich das Princip des Wechsels und der Veränderung behielt; das erste Reich der Gesetze entbehrte dessen, erhält es aber als verkehrte Welt.

Nach dem Gesetze dieser verkehrten Welt ist also das Gleichnamige der ersten das Ungleiche seiner selbst, und das Ungleiche derselben ist ebenso ihm selbst ungleich, oder es wird sich gleich. An bestimmten Momenten wird dieß sich so ergeben, daß, was im Gesetze der ersten süß, in diesem verkehrten Ansich sauer; was in jenem schwarz, in diesem weiß ist. Was im Gesetze der ersteren, am Magnete Nordpol, ist in seinem anderen übersinnlichen Ansich (in der Erde nämlich), Südpol; was aber dort Südpol ist, hier Nordpol. Ebenso was im ersten Gesetze der Electricität Sauerstoffpol ist, wird in seinem anderen übersinnlichen Wesen Wasserstoffpol; und umgekehrt, was dort der Wasserstoffpol ist, wird hier der Sauerstoffpol. In einer anderen Sphäre ist nach dem unmittelbaren Gesetze Rache an dem Feinde die höchste Befriedigung der verletzten Individualität. Dieses Gesetz aber, dem, der mich nicht als Selbstwesen behandelt, mich als Wesen gegen ihn zu zeigen, und ihn vielmehr als Wesen aufzuheben, verkehrt sich durch das Princip der anderen Welt.

in das entgegengesetzte, die Wiederherstellung meiner als des Wesens durch das Aufheben des fremden Wesens in Selbstzerstörung. Wenn nun diese Verkehrung, welche in der Strafe des Verbrechens dargestellt wird, zum Gesetze gemacht ist, so ist auch sie wieder nur das Gesetz der einen Welt, welche eine verkehrte übersinnliche Welt sich gegenüberstehen hat, in welcher das, was in jener verachtet ist, zu Ehren, was in jener in Ehren steht, in Verachtung kommt. Die nach dem Gesetze der ersten den Menschen schändende und vertilgende Strafe verwandelt sich in ihrer verkehrten Welt in die sein Wesen erhaltende und ihn zu Ehren bringende Begnadigung.

Oberflächlich angesehen ist diese verkehrte Welt so das Gegentheil der ersten, daß sie dieselbe außer ihr hat, und jene erste als eine verkehrte Wirklichkeit von sich abstößt, daß die eine die Erscheinung, die andere aber das Ansich, die eine sie ist, wie sie für ein Anderes, die andere dagegen, wie sie für sich ist; so daß, um die vorigen Beispiele zu gebrauchen, was süß schmeckt, eigentlich, oder innerlich am Dinge, sauer, oder was am wirklichen Magnete der Erscheinung Nordpol ist, am inneren oder wesentlichen Seyn Südpol wäre; was an der erscheinenden Electricität als Sauerstoffpol sich darstellt, an der nichterscheinenden Wasserstoffpol wäre. Oder eine Handlung, die in der Erscheinung Verbrechen ist, sollte im Inneren eigentlich gut seyn (eine schlechte Handlung eine gute Absicht haben) können; die Strafe nur in der Erscheinung Strafe, an sich oder in einer anderen Welt aber Wohlthat für den Verbrecher seyn. Allein solche Gegensätze von Innerem und Aeußerem, von Erscheinung und Uebersinnlichem, als von zweierlei Wirklichkeiten, sind hier nicht mehr vorhanden. Die abgestoßenen Unterschiede vertheilen sich nicht von neuem an zwei solche Substanzen, welche sie trügen und ihnen ein getrenntes Bestehen verliehen; wodurch der Verstand aus dem Inneren heraus wieder auf seine vorige Stelle zurückfiele. Die eine Seite oder Substanz wäre

wieder die Welt der Wahrnehmung, worin das eine der beiden Gesetze sein Wesen triebe, und ihr gegenüber eine innere Welt, gerade eine solche sinnliche Welt, wie die erste, aber in der Vorstellung; sie könnte nicht als sinnliche Welt aufgezeigt, nicht gesehen, gehört, geschmeckt werden, und doch würde sie vorgestellt als eine solche sinnliche Welt. Aber in der That, wenn das eine Gesetzte ein Wahrgenommenes ist, und sein Ansich, als das Verkehrte desselben, ebenso ein sinnlich Vorgestelltes, so ist das Saure, was das Ansich des 206
süßen Dinges wäre, ein so wirkliches Ding, wie es, ein saures Ding; das Schwarze, welches das Ansich des Weißen wäre, ist das wirkliche Schwarze; der Nordpol, welcher das Ansich des Südpols ist, ist der an demselben Magnete vorhandene Nordpol; der Sauerstoffpol, der das Ansich des Wasserstoffpols ist, der vorhandene Sauerstoffpol derselben Säule. Das wirkliche Verbrechen aber hat seine Verkehrung und sein Ansich als Möglichkeit in der Absicht als solcher, aber nicht in einer guten; denn die Wahrheit der Absicht ist nur die That selbst. Das Verbrechen seinem Inhalte nach aber hat seine Reflexion in sich oder seine Verkehrung an der wirklichen Strafe; diese ist die Aussöhnung des Gesetzes mit der ihm im Verbrechen entgegengesetzten Wirklichkeit. Die wirkliche Strafe endlich hat so ihre verkehrte Wirklichkeit an ihr, daß sie eine solche Verwirklichung des Gesetzes ist, wodurch die Thätigkeit, die es als Strafe hat, sich selbst aufhebt, es aus thätigem wieder ruhiges und geltendes Gesetz wird, und die Bewegung der Individualität gegen es, und seiner gegen sie erloschen ist.

Aus der Vorstellung der Verkehrung, die das Wesen der 209
einen Seite der übersinnlichen Welt ausmacht, ist also die sinnliche Vorstellung von der Befestigung der Unterschiede in einem verschiedenen Elemente des Bestehens zu entfernen, und dieser absolute Begriff des Unterschiedes ist als innerer Unterschied, Abstoßen des Gleichnamigen als Gleichnamigen von sich selbst, und

Gleichſeyn des Ungleichen als Ungleichen rein darzuſtellen und aufzufaſſen. Es iſt der reine Wechſel, oder die Entgegenſetzung in ſich ſelbſt, der Widerſpruch zu denken. Denn in dem Unterſchiede, der ein innerer iſt, iſt das Entgegengeſetzte nicht nur Eines von Zweien; — ſonſt wäre es ein Seyendes, und nicht ein Entgegengeſetztes; — ſondern es iſt das Entgegengeſetzte eines Entgegengeſetzten, oder das Andere iſt in ihm unmittelbar ſelbſt vorhanden. Ich ſtelle wohl das Gegentheil hierher, und dorthin das Andere, wovon es das Gegentheil iſt; alſo das Gegentheil auf eine Seite, an und für ſich ohne das Andere. Eben darum aber, indem ich hier das Gegentheil an und für ſich habe, iſt es das Gegentheil ſeiner ſelbſt, oder es hat in der That das Andere unmittelbar an ihm ſelbſt. — So hat die überſinnliche Welt, welche die verkehrte iſt, über die andere zugleich übergegriffen, und ſie an ſich ſelbſt; ſie iſt für ſich die verkehrte, d. h. die verkehrte ihrer ſelbſt; ſie iſt ſie ſelbſt und ihre entgegengeſetzte in Einer Einheit. Nur ſo iſt ſie der Unterſchied als innerer, oder Unterſchied an ſich ſelbſt, oder iſt als Unendlichkeit.

Durch die Unendlichkeit ſehen wir das Geſetz zur Nothwendigkeit an ihm ſelbſt vollendet, und alle Momente der Erſcheinung in das Innere aufgenommen. Das Einfache des Geſetzes iſt die Unendlichkeit, heißt nach dem, was ſich ergeben hat, α. es iſt ein Sichſelbſtgleiches, welches aber der Unterſchied an ſich iſt; oder es iſt Gleichnamiges, welches ſich von ſich ſelbſt abſtößt, oder ſich entzweit. Dasjenige, was die einfache Kraft genannt wurde, verdoppelt ſich ſelbſt, und iſt durch ihre Unendlichkeit das Geſetz. β. Das Entzweite, welches die in dem Geſetze vorgeſtellten Theile ausmacht, ſtellt ſich als Beſtehendes dar; und werden ſie ohne den Begriff des inneren Unterſchiedes betrachtet, ſo iſt der Raum und die Zeit, oder die Entfernung und die Geſchwindigkeit, welche als Momente der Schwere auftreten, ſowohl gleichgültig und ohne Nothwendigkeit für einander, als für die Schwere

selbst, so wie diese einfache Schwere gegen sie, oder die einfache Electricität gegen das Positive und Negative ist. γ. Durch den Begriff des innern Unterschiedes aber ist dieß Ungleiche und Gleichgültige, Raum und Zeit u. s. f. ein Unterschied, welcher kein Unterschied ist, oder nur ein Unterschied des Gleichnamigen, und sein Wesen die Einheit; sie sind als Positives und Negatives gegen einander begeistet, und ihr Seyn ist dieses vielmehr, sich als Nichtseyn zu setzen, und in der Einheit aufzuheben. Es bestehen beide unterschiedene, sie sind an sich, sie sind an sich als Entgegengesetzte, d. h. das Entgegengesetzte ihrer selbst, sie haben ihr Anderes an ihnen und sind nur Eine Einheit.

Diese einfache Unendlichkeit, oder der absolute Begriff ist das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig durch keinen Unterschied getrübt noch unterbrochen wird, das vielmehr selbst alle Unterschiede ist so wie ihr Aufgehobenseyn, also in sich vulsirt, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert, ohne unruhig zu seyn. Sie ist sichselbstgleich, denn die Unterschiede sind tautologisch; es sind Unterschiede, die keine sind. Dieses sichselbstgleiche Wesen bezieht sich daher nur auf sich selbst. Auf sich selbst: so ist dieß ein Anderes, worauf die Beziehung geht, und das Beziehen auf sich selbst ist vielmehr das Entzweien, oder eben jene Sichselbstgleichheit ist innerer Unterschied. Diese Entzweiten sind somit an und für sich selbst, jedes ein Gegentheil — eines Anderen, so ist darin schon das Andere mit ihm zugleich ausgesprochen; oder es ist nicht das Gegentheil eines Anderen, sondern nur das reine Gegentheil; so ist es also an ihm selbst das Gegentheil seiner. Oder es ist überhaupt nicht ein Gegentheil, sondern rein für sich, ein reines sichselbstgleiches Wesen, das keinen Unterschied an ihm hat, so brauchen wir nicht zu fragen, noch weniger das Gequäle mit solcher Frage für die Philosophie anzusehen, oder gar sie ihr für unbeantwortlich zu halten — wie aus diesem reinen Wesen, wie aus ihm heraus der

Unterſchied oder das Andersſeyn komme; denn es iſt ſchon die Entzweiung geſchehen, der Unterſchied iſt aus dem Sichſelbſtgleichen ausgeſchloſſen, und ihm zur Seite geſtellt worden; was das Sichſelbſtgleiche ſeyn ſollte, iſt alſo ſchon eins der Entzweiten vielmehr, als daß es das abſolute Weſen wäre. Das Sichſelbſtgleiche entzweit ſich, heißt darum ebenſoſehr, es hebt ſich als ſchon Entzweites, es hebt ſich als Andersſeyn auf. Die Einheit, von welcher geſagt zu werden pflegt, daß der Unterſchied nicht aus ihr herauskommen könne, iſt in der That ſelbſt nur das Eine Moment der Entzweiung; ſie iſt die Abſtraction der Einfachheit, welche dem Unterſchiede gegenüber iſt. Aber indem ſie die Abſtraction, nur das Eine der Entgegengeſetzten iſt, ſo iſt es ſchon geſagt, daß ſie das Entzweien iſt; denn iſt die Einheit ein Negatives, ein Entgegengeſetztes, ſo iſt ſie eben geſetzt als das, welches die Entgegenſetzung an ihm hat. Die Unterſchiede von Entzweiung, und Sichſelbſtgleichwerden ſind darum ebenſo nur dieſe Bewegung des ſich Aufhebens; denn indem das Sichſelbſtgleiche, welches ſich erſt entzweien oder zu ſeinem Gegentheile werden ſoll, eine Abſtraction oder ſchon ſelbſt ein Entzweites iſt, ſo iſt ſein Entzweien hiermit ein Aufheben deſſen, was es iſt, und alſo das Aufheben ſeines Entzweitſeyns. Das Sichſelbſtgleichwerden iſt ebenſo ein Entzweien; was ſich ſelbſt gleich wird, tritt damit der Entzweiung gegenüber; d. h. es ſtellt ſelbſt ſich damit auf die Seite, oder es wird vielmehr ein Entzweites.

Die Unendlichkeit oder dieſe abſolute Unruhe des reinen Sichſelbſtbewegens, daß, was auf irgend eine Weiſe, z. B. als Seyn, beſtimmt iſt, vielmehr das Gegentheil dieſer Beſtimmtheit iſt, iſt zwar ſchon die Seele alles bisherigen geweſen, aber im Inneren erſt iſt ſie ſelbſt frei hervorgetreten. Die Erſcheinung oder das Spiel der Kräfte ſtellt ſie ſelbſt ſchon dar, aber als Erklären tritt ſie zunächſt frei hervor; und indem ſie endlich für das Bewußtſeyn Gegenſtand iſt, als das, was ſie iſt, ſo iſt das

Bewußtseyn Selbstbewußtseyn. Das Erklären des Verstandes macht zunächst nur die Beschreibung dessen, was das Selbstbewußtseyn ist. Er hebt die im Gesetze vorhandenen schon reingewordenen, aber noch gleichgültigen Unterschiede auf, und setzt sie in Einer Einheit, der Kraft. Dieß Gleichwerden ist aber eben so unmittelbar ein Entzweien; denn er hebt die Unterschiede nur dadurch auf, und setzt dadurch das Eins der Kraft, daß er einen neuen Unterschied von Gesetz und Kraft macht, der aber zugleich kein Unterschied ist; und hierzu, daß dieser Unterschied ebenso kein Unterschied ist, geht er selbst darin fort, daß er diesen Unterschied wieder aufhebt, indem er die Kraft ebenso beschaffen seyn läßt, als das Gesetz. — Diese Bewegung oder Nothwendigkeit ist aber so noch Nothwendigkeit, und Bewegung des Verstandes, oder sie als solche ist nicht sein Gegenstand, sondern er hat in ihr positive und negative Electricität, Entfernung, Geschwindigkeit, Anziehungskraft, und tausend andere Dinge zu Gegenständen, welche den Inhalt der Momente der Bewegung ausmachen. In dem Erklären ist eben darum so viele Selbstbefriedigung, weil das Bewußtseyn dabei, um es so auszudrücken, in unmittelbarem Selbstgespräche mit sich, nur sich selbst genießt, dabei zwar etwas anderes zu treiben scheint, aber in der That sich nur mit sich selbst herumtreibt.

In dem entgegengesetzten Gesetze als der Verkehrung des ersten Gesetzes, oder in dem inneren Unterschiede wird zwar die Unendlichkeit selbst Gegenstand des Verstandes, aber er verfehlt sie als solche wieder, indem er den Unterschied an sich, das Sichselbstabstoßen des Gleichnamigen, und die Ungleichen, die sich anziehen, wieder an zwei Welten, oder an zwei substantielle Elemente vertheilt; die Bewegung, wie sie in der Erfahrung ist, ist ihm hier ein Geschehen, und das Gleichnamige und das Ungleiche Prädicate, deren Wesen ein seyendes Substrat ist. Dasselbe, was ihm in sinnlicher Hülle Gegenstand ist, ist es uns in seiner wesentlichen Gestalt, als reiner Begriff. Dieß Auffassen des Un-

terschiedes, wie er in Wahrheit ist, oder das Auffassen der Unendlichkeit als solcher, ist für uns, oder an sich. Die Exposition ihres Begriffs gehört der Wissenschaft an; das Bewußtseyn aber, wie es ihn unmittelbar hat, tritt wieder als eigene Form oder neue Gestalt des Bewußtseyns auf, welche in dem Vorhergehenden ihr Wesen nicht erkennt, sondern es für etwas ganz anderes ansieht. — Indem ihm dieser Begriff der Unendlichkeit Gegenstand ist, ist es also Bewußtseyn des Unterschiedes als eines unmittelbar ebensosehr Aufgehobenen; es ist für sich selbst, es ist Unterscheiden des Ununterschiedenen, oder Selbstbewußtseyn. Ich unterscheide mich von mir selbst, und es ist darin unmittelbar für mich, daß dieß Unterschiedene nicht unterschieden ist. Ich, das Gleichnamige, stoße mich von mir selbst ab; aber dieß Unterschiedene, Ungleichgesetzte ist unmittelbar, indem es unterschieden ist, kein Unterschied für mich. Das Bewußtseyn eines Andern, eines Gegenstandes überhaupt, ist zwar selbst nothwendig Selbstbewußtseyn, Reflectirtseyn in sich, Bewußtseyn seiner selbst in seinem Andersseyn. Der nothwendige Fortgang von den bisherigen Gestalten des Bewußtseyns, welchen ihr Wahres ein Ding, ein Anderes war, als sie selbst, drückt eben dieß aus, daß nicht allein das Bewußtseyn vom Dinge nur für ein Selbstbewußtseyn möglich ist, sondern daß dieß allein die Wahrheit jener Gestalten ist. Aber für uns nur ist diese Wahrheit vorhanden, noch nicht für das Bewußtseyn. Das Selbstbewußtseyn ist erst für sich geworden, noch nicht als Einheit mit dem Bewußtseyn überhaupt.

Wir sehen, daß im Inneren der Erscheinung der Verstand in Wahrheit nicht etwas Anderes als die Erscheinung selbst, aber nicht wie sie als Spiel der Kräfte ist, sondern dasselbe in seinen absolut-allgemeinen Momenten und deren Bewegung, und in der That nur sich selbst erfährt. Erhoben über die Wahrnehmung stellt sich das Bewußtseyn mit dem Uebersinnlichen durch die Mitte der Erscheinung zusammengeschlossen dar, durch welche es in die-

ſen Hintergrund ſchaut. Die beiden Extreme, das eine des reinen Inneren, das andere des in dieß reine Innere ſchauenden Inneren, ſind nun zuſammengefallen, und wie ſie als Extreme, ſo iſt auch die Mitte, als etwas Anderes als ſie, verſchwunden. Dieſer Vorhang iſt alſo vor dem Inneren weggezogen, und das Schauen des Inneren in das Innere vorhanden; das Schauen des ununterſchiedenen Gleichnamigen, welches ſich ſelbſt abſtößt, als unterſchiedenes Inneres ſetzt, aber für welches ebenſo unmittelbar die Ununterſchiedenheit beider iſt, das Selbſtbewußtſeyn. Es zeigt ſich, daß hinter dem ſogenannten Vorhange, welcher das Innere verdecken ſoll, nichts zu ſehen iſt, wenn wir nicht ſelbſt dahintergehen, ebenſoſehr damit geſehen werde, als daß etwas dahinter ſey, das geſehen werden kann. Aber es ergiebt ſich zugleich, daß nicht ohne alle Umſtände geradezu dahinter gegangen werden könne; denn dieß Wiſſen, was die Wahrheit der Vorſtellung der Erſcheinung und ihres Inneren iſt, iſt ſelbſt nur Reſultat einer umſtändlichen Bewegung, wodurch die Weiſen des Bewußtſeyns, das Meinen, Wahrnehmen und der Verſtand verſchwinden; und es wird ſich ebenſo ergeben, daß das Erkennen deſſen, was das Bewußtſeyn weiß, indem es ſich ſelbſt weiß, noch weiterer Umſtände bedarf, deren Auseinanderlegung das Folgende iſt.

B. Selbſtbewußtſeyn.

IV.

Die Wahrheit der Gewißheit ſeiner ſelbſt.

In den bisherigen Weiſen der Gewißheit iſt dem Bewußtſeyn das Wahre etwas Anderes als es ſelbſt. Der Begriff dieſes Wahren verſchwindet aber in der Erfahrung von ihm; wie der Gegenſtand unmittelbar an ſich war, das Seyende der ſinnlichen Gewißheit, das concrete Ding der Wahrnehmung, die Kraft des Verſtandes, ſo erweiſt er ſich vielmehr nicht in Wahrheit zu ſeyn, ſondern dieß Anſich ergiebt ſich als eine Weiſe, wie er nur für ein Anderes iſt; der Begriff von ihm hebt ſich an dem wirklichen Gegenſtande auf, oder die erſte unmittelbare Vorſtellung in der Erfahrung, und die Gewißheit ging in der Wahrheit verloren. Nunmehr aber iſt dieß entſtanden, was in dieſen früheren Verhältniſſen nicht zu Stande kam, nämlich eine Gewißheit, welche ihrer Wahrheit gleich iſt; denn die Gewißheit iſt ſich ſelbſt ihr Gegenſtand, und das Bewußtſeyn iſt ſich ſelbſt das Wahre. Es iſt darin zwar auch ein Andersſeyn; das Bewußtſeyn unterſcheidet nämlich, aber ein ſolches, das für es zugleich ein nichtunterſchiedenes iſt. Nennen wir Begriff die Bewegung des Wiſſens, den Gegenſtand aber das Wiſſen als ruhige Einheit oder als Ich, ſo ſehen wir, daß nicht nur für uns ſondern für das Wiſſen ſelbſt der Gegenſtand dem Begriffe entſpricht. — Oder auf die andere Weiſe, den Begriff das genannt, was der Gegenſtand an ſich iſt, den Gegenſtand aber das, was er als Gegenſtand oder für ein Anderes iſt, ſo erhellt, daß das Anſichſeyn, und

das Füreinanderessеyn dasselbe ist; denn das Ansich ist das Bewußtseyn; es ist aber ebenso dasjenige, für welches ein Anderes (das Ansich) ist; und es ist für es, daß das Ansich des Gegenstandes, und das Seyn desselben für ein Anderes dasselbe ist; Ich ist der Inhalt der Beziehung, und das Beziehen selbst; es ist es selbst gegen ein Anderes, und greift zugleich über dieß Andere über, das für es ebenso nur es selbst ist.

Mit dem Selbstbewußtseyn sind wir also nun in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten. Es ist zu sehen, wie die Gestalt des Selbstbewußtseyns zunächst auftritt. Betrachten wir diese neue Gestalt des Wissens, das Wissen von sich selbst, im Verhältnisse zu dem Vorhergehenden, dem Wissen von einem Anderen, so ist dieß zwar verschwunden; aber seine Momente haben sich zugleich ebenso aufbewahrt; und der Verlust besteht darin, daß sie hier vorhanden sind, wie sie an sich sind. Das Seyn der Meinung, die Einzelnheit und die ihr entgegengesetzte Allgemeinheit der Wahrnehmung, so wie das leere Innere des Verstandes sind nicht mehr als Wesen, sondern als Momente des Selbstbewußtseyns, d. h. als Abstractionen oder Unterschiede, welche für das Bewußtseyn selbst zugleich nichtig, oder keine Unterschiede und rein verschwindende Wesen sind. Es scheint also nur das Hauptmoment selbst verloren gegangen zu seyn, nämlich das einfache selbstständige Bestehen für das Bewußtseyn. Aber in der That ist das Selbstbewußtseyn die Reflexion aus dem Seyn der sinnlichen und wahrgenommenen Welt, und wesentlich die Rückkehr aus dem Andersseyn. Es ist als Selbstbewußtseyn Bewegung; aber indem es nur sich selbst als sich selbst von sich unterscheidet, so ist ihm der Unterschied, unmittelbar als ein Andersseyn aufgehoben; der Unterschied ist nicht, und es nur die bewegungslose Tautologie des: Ich bin Ich; indem ihm der Unterschied nicht auch die Gestalt des Seyns hat, ist es nicht Selbstbewußtseyn. Es ist hiermit für es das Andersseyn, als ein Seyn, oder als unterschiedenes

Moment; aber es ist für es auch die Einheit seiner selbst mit diesem Unterschiede, als zweites unterschiedenes Moment. Mit jenem ersten Momente ist das Selbstbewußtseyn als Bewußtseyn, und für es die ganze Ausbreitung der sinnlichen Welt erhalten; aber zugleich nur als auf das zweite Moment, die Einheit des Selbstbewußtseyns mit sich selbst, bezogen; und sie ist hiermit für es ein Bestehen, welches aber nur Erscheinung, oder Unterschied ist, der an sich kein Seyn hat. Dieser Gegensatz seiner Erscheinung und seiner Wahrheit hat aber nur die Wahrheit, nämlich die Einheit des Selbstbewußtseyns mit sich selbst, zu seinem Wesen; diese muß ihm wesentlich werden, d. h. es ist Begierde überhaupt. Das Bewußtseyn hat als Selbstbewußtseyn nunmehr einen gedoppelten Gegenstand, den einen, den unmittelbaren, den Gegenstand der sinnlichen Gewißheit, und des Wahrnehmens, der aber für es mit dem Charakter des Negativen bezeichnet ist, und den zweiten, nämlich sich selbst, welcher das wahre Wesen, und zunächst nur erst im Gegensatze des ersten vorhanden ist. Das Selbstbewußtseyn stellt sich hierin als die Bewegung dar, worin dieser Gegensatz aufgehoben, und ihm die Gleichheit seiner selbst mit sich wird.

Der Gegenstand, welcher für das Selbstbewußtseyn das Negative ist, ist aber seinerseits für uns oder an sich ebenso in sich zurückgegangen als das Bewußtseyn andererseits. Er ist durch diese Reflexion in sich Leben geworden. Was das Selbstbewußtseyn als seyend von sich unterscheidet, hat auch insofern, als es seyend gesetzt ist, nicht bloß die Weise der sinnlichen Gewißheit und der Wahrnehmung an ihm, sondern es ist insichreflectirtes Seyn, und der Gegenstand der unmittelbaren Begierde ist ein Lebendiges. Denn das Ansich, oder das allgemeine Resultat des Verhältnisses des Verstandes zu dem Inneren der Dinge, ist das Unterscheiden des Nichtzuunterscheidenden, oder die Einheit des Unterschiedenen. Diese Einheit aber ist ebensosehr, wie wir gesehen, ihr Abstoßen von sich selbst, und dieser Begriff

entzweit sich in den Gegensatz des Selbstbewußtseyns und des Lebens; jenes die Einheit, für welche die unendliche Einheit der Unterschiede ist; dieses aber ist nur diese Einheit selbst, so daß sie nicht zugleich für sich selbst ist. So selbstständig also das Bewußtseyn, ebenso selbstständig ist ansich sein Gegenstand. Das Selbstbewußtseyn, welches schlechthin für sich ist, und seinen Gegenstand unmittelbar mit dem Charakter des Negativen bezeichnet, oder zunächst Begierde ist, wird daher vielmehr die Erfahrung der Selbstständigkeit desselben machen.

Die Bestimmung des Lebens, wie sie sich aus dem Begriffe oder dem allgemeinen Resultate ergiebt, mit welchem wir in diese Sphäre eintreten, ist hinreichend es zu bezeichnen, ohne daß seine Natur weiter daraus zu entwickeln wäre; ihr Kreis beschließt sich in folgenden Momenten. Das Wesen ist die Unendlichkeit als das Aufgehobenseyn aller Unterschiede, die reine Achsendrehende Bewegung, die Ruhe ihrer selbst als absolut unruhigen Unendlichkeit, die Selbstständigkeit selbst, in welcher die Unterschiede der Bewegung aufgelöst sind; das einfache Wesen der Zeit, das in dieser Sichselbstgleichheit die gediegene Gestalt des Raumes hat. Die Unterschiede sind an diesem einfachen allgemeinen Medium ebensosehr als Unterschiede; denn diese allgemeine Flüssigkeit hat ihre negative Natur nur, indem sie ein Aufheben derselben ist; aber sie kann die Unterschiedenen nicht aufheben, wenn sie nicht ein Bestehen haben. Eben diese Flüssigkeit ist als die sichselbstgleiche Selbstständigkeit selbst das Bestehen oder die Substanz derselben, worin sie also als unterschiedene Glieder und fürsichseyende Theile sind. Das Seyn hat nicht mehr die Bedeutung der Abstraction des Seyns, noch ihre reine Wesenheit, der Abstraction der Allgemeinheit; sondern ihr Seyn ist eben jene einfache flüssige Substanz der reinen Bewegung in sich selbst. Der Unterschied dieser Glieder gegen einander aber als Unterschied besteht überhaupt in keiner anderen Bestimmtheit, als der

Bestimmtheit der Momente der Unendlichkeit oder der reinen Bewegung selbst.

5 Die selbstständigen Glieder sind *fürsich*; dieses *Fürsichseyn* ist aber vielmehr ebenso *unmittelbar* ihre Reflexion in die Einheit, als diese Einheit die Entzweiung in die selbstständigen Gestalten ist. Die Einheit ist entzweit, weil sie absolut negative oder unendliche Einheit ist; und weil sie das *Bestehen* ist, so hat auch der Unterschied Selbstständigkeit nur an ihr. Diese Selbstständigkeit der Gestalt erscheint als ein *Bestimmtes*, für *Anderes*, denn sie ist ein Entzweites; und das *Aufheben* der Entzweiung geschieht insofern durch ein Anderes. Aber es ist eben so sehr an ihr selbst; denn eben jene Flüssigkeit ist die Substanz der selbstständigen Gestalten; diese Substanz aber ist unendlich; die Gestalt ist darum in ihrem Bestehen selbst die Entzweiung oder das Aufheben ihres Fürsichseyns.

6 Unterscheiden wir die hierin enthaltenen Momente näher, so sehen wir, daß wir zum *ersten* Momente das *Bestehen der selbstständigen* Gestalten, oder die Unterdrückung dessen haben, was das Unterscheiden an sich ist, nämlich nicht an sich zu seyn und kein Bestehen zu haben. Das *zweite* Moment aber ist die *Unterwerfung* jenes Bestehens unter die Unendlichkeit des Unterschiedes. Im ersten Momente ist die bestehende Gestalt; als *fürsichseyend*, oder in ihrer Bestimmtheit unendliche Substanz tritt sie gegen die *allgemeine* Substanz auf, verläugnet diese Flüssigkeit und Continuität mit ihr und behauptet sich als nicht in diesem Allgemeinen aufgelöst, sondern vielmehr als durch die Absonderung von dieser ihrer unorganischen Natur, und durch das Aufzehren derselben sich erhaltend. Das Leben in dem allgemeinen flüssigen Medium, ein *ruhiges* Auseinanderlegen des Gestaltens wird eben dadurch zur Bewegung derselben, oder zum Leben als *Proceß*. Die einfache allgemeine Flüssigkeit ist das *Ansich*, und der Unterschied der Gestalten das *Andere*. Aber diese Flüssigkeit wird selbst durch diesen Unterschied das *Andere*;

denn ſie iſt jetzt für den Unterſchied, welcher an und für ſich ſelbſt, und daher die unendliche Bewegung iſt, von welcher jenes ruhige Medium aufgezehrt wird, das Leben als Lebendiges. — Dieſe Verkehrung aber iſt darum wieder die Verkehrtheit an ſich ſelbſt; was aufgezehrt wird, iſt das Weſen; die auf Koſten des Allgemeinen ſich erhaltende, und das Gefühl ihrer Einheit mit ſich ſelbſt ſich gebende Individualität hebt gerade damit ihren Gegenſatz des Anderen, durch welchen ſie für ſich iſt, auf; die Einheit mit ſich ſelbſt, welche ſie ſich giebt, iſt gerade die Flüſſigkeit der Unterſchiede, oder die allgemeine Auflöſung. — Aber umgekehrt iſt das Aufheben des individuellen Beſtehens ebenſo das Erzeugen deſſelben. Denn da das Weſen der individuellen Geſtalt, das allgemeine Leben, und das Fürſichſeyende an ſich einfache Subſtanz iſt, ſo hebt es, indem es das Andere in ſich ſetzt, dieſe ſeine Einfachheit, oder ſein Weſen auf, d. h. es entzweit ſie, und dieß Entzweien der unterſchiedsloſen Flüſſigkeit iſt eben das Setzen der Individualität. Die einfache Subſtanz des Lebens alſo iſt die Entzweiung ihrer ſelbſt in Geſtalten, und zugleich die Auflöſung dieſer beſtehenden Unterſchiede; und die Auflöſung der Entzweiung iſt ebenſoſehr Entzweien oder ein Gliedern. Es fallen damit die beiden Seiten der ganzen Bewegung, welche unterſchieden wurden, nämlich die in dem allgemeinen Medium der Selbſtſtändigkeit ruhig auseinandergelegte Geſtaltung, und der Proceß des Lebens in einander; der letztere iſt ebenſo ſehr Geſtaltung, als er das Aufheben der Geſtalt iſt; und das erſte, die Geſtaltung, iſt ebenſoſehr ein Aufheben, als ſie die Gliederung iſt. Das flüſſige Element iſt ſelbſt nur die Abſtraction des Weſens, oder es iſt nur als Geſtalt wirklich; und daß es ſich gliedert, iſt wieder ein Entzweien des Gegliederten, oder ein Auflöſen deſſelben. Dieſer ganze Kreislauf macht das Leben aus, weder das, was zuerſt ausgeſprochen wird, die unmittelbare Continuität und Gediegenheit ſeines Weſens, noch die beſtehende Geſtalt und das für ſich ſeyende Discrete, noch der

reine Proceß derselben, noch auch das einfache Zusammenfassen dieser Momente, sondern das sich entwickelnde, und seine Entwickelung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende Ganze.

Indem von der ersten unmittelbaren Einheit ausgegangen, und durch die Momente der Gestaltung und des Processes hindurch zur Einheit dieser beiden Momente, und damit wieder zur ersten einfachen Substanz zurückgekehrt wird, so ist diese reflectirte Einheit eine andere als die erste. Gegen jene unmittelbare, oder als ein Seyn ausgesprochene, ist diese zweite die allgemeine, welche alle diese Momente als aufgehobene in ihr hat. Sie ist die einfache Gattung, welche in der Bewegung des Lebens selbst nicht für sich als dieß Einfache existirt; sondern in diesem Resultate verweist das Leben auf ein Anderes, als es ist, nämlich auf das Bewußtseyn, für welches es als diese Einheit, oder als Gattung, ist.

Dieß andere Leben aber, für welches die Gattung als solche und welches für sich selbst Gattung ist, das Selbstbewußtseyn, ist sich zunächst nur als dieses einfache Wesen, und hat sich als reines Ich zum Gegenstande; in seiner Erfahrung, die nun zu betrachten ist, wird sich ihm dieser abstracte Gegenstand bereichern, und die Entfaltung erhalten, welche wir an dem Leben gesehen haben.

Das einfache Ich ist diese Gattung oder das einfache Allgemeine, für welches die Unterschiede keine sind, nur, indem es negatives Wesen der gestalteten selbstständigen Momente ist; und das Selbstbewußtseyn ist hiermit seiner selbst nur gewiß durch das Aufheben dieses Andern, das sich ihm als selbstständiges Leben darstellt; es ist Begierde. Der Nichtigkeit dieses Andern gewiß setzt es für sich dieselbe als seine Wahrheit, vernichtet den selbstständigen Gegenstand und giebt sich dadurch die Gewißheit seiner selbst, als wahre Gewißheit, als solche, welche ihm selbst auf gegenständliche Weise geworden ist.

In dieser Befriedigung aber macht es die Erfahrung von der Selbstständigkeit seines Gegenstandes. Die Begierde und die

in ihrer Befriedigung erreichte Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt bedingt durch ihn, denn ſie iſt durch Aufheben dieſes Andern; daß dieß Aufheben ſey, muß dieß Andere ſeyn. Das Selbſtbewußtſeyn vermag alſo durch ſeine negative Beziehung nicht, ihn aufzuheben; es erzeugt ihn darum vielmehr wieder, ſo wie die Begierde. Es iſt in der That ein Anderes, als das Selbſtbewußtſeyn, das Weſen der Begierde; und durch dieſe Erfahrung iſt ihm ſelbſt dieſe Wahrheit geworden. Zugleich aber iſt es ebenſo abſolut für ſich, und iſt dieß nur durch Aufheben des Gegenſtandes, und es muß ihm ſeine Befriedigung werden, denn es iſt die Wahrheit. Um der Selbſtſtändigkeit des Gegenſtandes willen kann es daher zur Befriedigung nur gelangen, indem dieſer ſelbſt die Negation an ihm vollzieht, und er muß dieſe Negation ſeiner ſelbſt an ſich vollziehen, denn er iſt an ſich das Negative, und muß für das Andre ſeyn, was er iſt. Indem er die Negation an ſich ſelbſt iſt, und darin zugleich ſelbſtſtändig iſt, iſt er Bewußtſeyn. An dem Leben, welches der Gegenſtand der Begierde iſt, iſt die Negation entweder an einem Andern, nämlich an der Begierde, oder als Beſtimmtheit gegen eine andere gleichgültige Geſtalt, oder als ſeine unorganiſche allgemeine Natur. Dieſe allgemeine ſelbſtſtändige Natur aber, an der die Negation als abſolute iſt, iſt die Gattung als ſolche, oder als Selbſtbewußtſeyn. Das Selbſtbewußtſeyn erreicht ſeine Befriedigung nur in einem andern Selbſtbewußtſeyn.

In dieſen drei Momenten iſt erſt der Begriff des Selbſtbewußtſeyns vollendet: a) reines ununterſchiedenes Ich iſt ſein erſter unmittelbarer Gegenſtand. b) Dieſe Unmittelbarkeit iſt aber ſelbſt abſolute Vermittelung, ſie iſt nur als Aufheben des ſelbſtſtändigen Gegenſtandes, oder ſie iſt Begierde. Die Befriedigung der Begierde iſt zwar die Reflexion des Selbſtbewußtſeyns in ſich ſelbſt, oder die zur Wahrheit gewordene Gewißheit. c) Aber die Wahrheit derſelben iſt vielmehr die gedoppelte Reflexion, die Verdoppelung des Selbſtbewußtſeyns. Es iſt ein Gegenſtand für das Be-

wußtseyn, welcher an sich selbst sein Andersseyn oder den Unterschied als einen nichtigen setzt, und darin selbstständig ist. Die unterschiedene nur lebendige Gestalt hebt wohl im Processe des Lebens selbst auch ihre Selbstständigkeit auf, aber sie hört mit ihrem Unterschiede auf, zu seyn, was sie ist; der Gegenstand des Selbstbewußtseyns ist aber ebenso selbstständig in dieser Negativität seiner selbst; und damit ist er für sich selbst Gattung, allgemeine Flüssigkeit in der Eigenheit seiner Absonderung; er ist lebendiges Selbstbewußtseyn.

Es ist ein Selbstbewußtseyn für ein Selbstbewußtseyn. Erst hierdurch ist es in der That; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Andersseyn; Ich, das der Gegenstand seines Begriffs ist, ist in der That nicht Gegenstand; der Gegenstand der Begierde aber ist nur selbstständig, denn er ist die allgemeine unvertilgbare Substanz, das flüssige sichselbstgleiche Wesen. Indem ein Selbstbewußtseyn der Gegenstand ist, ist er ebensowohl Ich, wie Gegenstand. — Hiermit ist schon der Begriff des Geistes für uns vorhanden. Was für das Bewußtseyn weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seyender Selbstbewußtseyn, die Einheit derselben ist; Ich, das Wir, und Wir das Ich ist. Das Bewußtseyn hat erst in dem Selbstbewußtseyn, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigten Scheine des sinnlichen Diesseits, und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet.

A.

Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseyns; Herrschaft und Knechtschaft.

Das Selbstbewußtseyn ist an und für sich, indem, und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d. h. es

ist nur als ein Anerkanntes. Der Begriff dieser seiner Einheit in seiner Verdoppelung, der sich im Selbstbewußtseyn realisirenden Unendlichkeit, ist eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung, so daß die Momente derselben theils genau auseinandergehalten, theils in dieser Unterscheidung zugleich auch als nicht unterschieden, oder immer in ihrer entgegengesetzten Bedeutung genommen und erkannt werden müssen. Die Doppelsinnigkeit des Unterschiedenen liegt in dem Wesen des Selbstbewußtseyns, unendlich, oder unmittelbar das Gegentheil der Bestimmtheit, in der es gesetzt ist, zu seyn. Die Auseinanderlegung des Begriffs dieser geistigen Einheit in ihrer Verdoppelung stellt uns die Bewegung des Anerkennens dar.

2. Es ist für das Selbstbewußtseyn ein anderes Selbstbewußtseyn; es ist außer sich gekommen. Dieß hat die gedoppelte Bedeutung, erstlich, es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als ein anderes Wesen; zweitens, es hat damit das Andere aufgehoben, denn es sieht auch nicht das Andere als Wesen, sondern sich selbst im Andern.

3. Es muß dieß sein Andersseyn aufheben; dieß ist das Aufheben des ersten Doppelsinnes, und darum selbst ein zweiter Doppelsinn; erstlich, es muß darauf gehen, das andere selbstständige Wesen aufzuheben, um dadurch seiner als des Wesens gewiß zu werden; zweitens geht es hiermit darauf, sich selbst aufzuheben, denn dieß Andere ist es selbst.

4 Dieß doppelsinnige Aufheben seines doppelsinnigen Andersseyns ist ebenso eine doppelsinnige Rückkehr in sich selbst; denn erstlich erhält es durch das Aufheben sich selbst zurück; denn es wird sich wieder gleich durch das Aufheben seines Andersseyns; zweitens aber giebt es das andere Selbstbewußtseyn ihm wieder ebenso zurück, denn es war sich im Andern, es hebt dieß sein Seyn im Andern auf, entläßt also das Andere wieder frei.

5. Diese Bewegung des Selbstbewußtseyns in der Beziehung auf ein anderes Selbstbewußtseyn ist auf diese Weise vorgestellt worden, als das Thun des Einen; aber dieses Thun des

Einen hat selbst die gedoppelte Bedeutung, ebensowohl sein Thun als das Thun des Andern zu seyn; denn das Andere ist ebenso selbstständig, in sich beschlossen, und es ist nichts in ihm, was nicht durch es selbst ist. Das erste hat den Gegenstand nicht vor sich, wie er nur für die Begierde zunächst ist, sondern einen für sich seyenden selbstständigen, über welchen es darum nichts für sich vermag, wenn er nicht an sich selbst dieß thut, was es an ihm thut. Die Bewegung ist also schlechthin die gedoppelte beider Selbstbewußtseyn. Jedes sieht das Andre dasselbe thun, was es thut; jedes thut selbst, was es an das Andre fordert; und thut darum, was es thut, auch nur insofern als das Andre dasselbe thut; das einseitige Thun wäre unnütz; weil, was geschehen soll, nur durch beide zu Stande kommen kann.

6. Das Thun ist also nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Thun ebensowohl gegen sich als gegen das Andre, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebensowohl das Thun des Einen als des Andern ist.

7. In dieser Bewegung sehen wir sich den Proceß wiederholen, der sich als Spiel der Kräfte darstellte, aber im Bewußtseyn. Was in jenem für uns war, ist hier für die Extreme selbst. Die Mitte ist das Selbstbewußtseyn, welches sich in die Extreme zersetzt; und jedes Extrem ist diese Austauschung seiner Bestimmtheit, und absoluter Uebergang in das entgegengesetzte. Als Bewußtseyn aber kommt es wohl außer sich; jedoch ist es in seinem Außersichseyn zugleich in sich zurückgehalten, für sich, und sein Außersich ist für es. Es ist für es, daß es unmittelbar anderes Bewußtseyn ist, und nicht ist; und ebenso, daß dieß Andere nur für sich ist, indem es sich als Fürsichseyendes aufhebt, und nur im Fürsichseyn des Andern für sich ist. Jedes ist dem Andern die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt, und jedes sich und dem andern unmittelbares für sich seyendes Wesen, welches zugleich nur durch diese Vermittelung so für sich ist. Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend.

Dieser reine Begriff des Anerkennens, der Verdoppelung des Selbstbewußtseyns in seiner Einheit, ist nun zu betrachten, wie sein Proceß für das Selbstbewußtseyn erscheint. Er wird zuerst die Seite der Ungleichheit beider darstellen, oder das Heraustreten der Mitte in die Extreme, welche als Extreme sich entgegengesetzt sind und von welchen das eine nur Anerkanntes, das andre nur Anerkennendes ist.

Das Selbstbewußtseyn ist zunächst einfaches Fürsichseyn, sichselbstgleich durch das Ausschließen alles Andern aus sich; sein Wesen und absoluter Gegenstand ist ihm Ich; und es ist in dieser Unmittelbarkeit, oder in diesem Seyn seines Fürsichseyns, Einzelnes. Was Anderes für es ist, ist als unwesentlicher, mit dem Charakter des Negativen bezeichneter Gegenstand. Aber das Andere ist auch ein Selbstbewußtseyn; es tritt ein Individuum einem Individuum gegenüber auf. So unmittelbar auftretend sind sie für einander in der Weise gemeiner Gegenstände; selbstständige Gestalten, in das Seyn des Lebens, — denn als Leben hat sich hier der seyende Gegenstand bestimmt — versenkte Bewußtseyn, welche für einander die Bewegung der absoluten Abstraction, alles unmittelbare Seyn zu vertilgen, und nur das rein negative Seyn des sichselbstgleichen Bewußtseyns zu seyn, noch nicht vollbracht, oder sich einander noch nicht als reines Fürsichseyn, d. h. als Selbstbewußtseyn dargestellt haben. Jedes ist wohl seiner selbst gewiß, aber nicht des andern, und darum hat seine eigne Gewißheit von sich noch keine Wahrheit; denn seine Wahrheit wäre nur, daß sein eignes Fürsichseyn sich ihm als selbstständiger Gegenstand, oder was dasselbe ist, der Gegenstand sich als diese reine Gewißheit seiner selbst dargestellt hätte. Dieß aber ist nach dem Begriffe des Anerkennens nicht möglich, als daß wie der andere für ihn, so er für den andern, jeder an sich selbst durch sein eigenes Thun, und wieder durch das Thun des andern, diese reine Abstraction des Fürsichseyns vollbringt.

Die Darstellung seiner aber als der reinen Abstraction

des Selbſtbewußtſeyns beſteht darin, ſich als reine Negation ſeiner gegenſtändlichen Weiſe zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein beſtimmtes Daſeyn geknüpft, an die allgemeine Einzelnheit des Daſeyns überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu ſeyn. Dieſe Darſtellung iſt das gedoppelte Thun; Thun des Andern, und Thun durch ſich ſelbſt. Inſofern es Thun des Andern iſt, geht alſo jeder auf den Tod des Andern. Darin aber iſt auch das zweite, das Thun durch ſich ſelbſt, vorhanden; denn jenes ſchließt das Daranſetzen des eignen Lebens in ſich. Das Verhältniß beider Selbſtbewußtſeyn iſt alſo ſo beſtimmt, daß ſie ſich ſelbſt und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren. — Sie müſſen in dieſen Kampf gehen, denn ſie müſſen die Gewißheit ihrer ſelbſt, für ſich zu ſeyn, zur Wahrheit an dem Andern, und an ihnen ſelbſt erheben. Und es iſt allein das Daranſetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, daß dem Selbſtbewußtſeyn nicht das Seyn, nicht die unmittelbare Weiſe, wie es auftritt, nicht ſein Verſenktſeyn in die Ausbreitung des Lebens, — das Weſen, ſondern daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verſchwindendes Moment wäre, daß es nur reines Fürſichſeyn iſt. Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Perſon anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieſes Anerkanntſeyns als eines ſelbſtſtändigen Selbſtbewußtſeyns nicht erreicht. Ebenſo muß jedes auf den Tod des Andern gehen, wie es ſein Leben daranſetzt; denn das Andere gilt ihm nicht mehr als es ſelbſt; ſein Weſen ſtellt ſich ihm als ein Anderes dar, es iſt außer ſich; es muß ſein Außerſichſeyn aufheben; das Andere iſt mannigfaltig befangenes und ſeyendes Bewußtſeyn; es muß ſein Andersſeyn als reines Fürſichſeyn oder als abſolute Negation anſchauen.

Dieſe Bewährung aber durch den Tod hebt ebenſo die Wahrheit, welche daraus hervorgehen ſollte, als damit auch die Gewißheit ſeiner ſelbſt überhaupt auf; denn wie das Leben die natürliche Poſition des Bewußtſeyns, die Selbſtſtändigkeit ohne die

abſolute Negativität, iſt, ſo iſt der Tod die natürliche Negation deſſelben, die Negation ohne die Selbſtſtändigkeit, welche alſo ohne die geforderte Bedeutung des Anerkennens bleibt. Durch den Tod iſt zwar die Gewißheit geworden, daß beide ihr Leben wagten, und es an ihnen und an dem Andern verachteten; aber nicht für die, welche dieſen Kampf beſtanden. Sie heben ihr in dieſer fremden Weſenheit, welches das natürliche Daſeyn iſt, geſetztes Bewußtſeyn, oder ſie heben ſich auf, und werden, als die für ſich ſeyn wollenden Extreme, aufgehoben. Es verſchwindet aber damit aus dem Spiele des Wechſels das weſentliche Moment, ſich in Extreme entgegengeſetzter Beſtimmtheiten zu zerſetzen; und die Mitte fällt in eine todte Einheit zuſammen, welche in todte, bloß ſeyende, nicht entgegengeſetzte Extreme zerſetzt iſt; und die beiden geben und empfangen ſich nicht gegenſeitig von einander durch das Bewußtſeyn zurück, ſondern laſſen einander nur gleichgültig, als Dinge, frei. Ihre That iſt die abſtracte Negation, nicht die Negation des Bewußtſeyns, welches ſo aufhebt, daß es das Aufgehobene aufbewahrt und erhält, und hiermit ſein Aufgehobenwerden überlebt.

In dieſer Erfahrung wird es dem Selbſtbewußtſeyn, daß ihm das Leben ſo weſentlich als das reine Selbſtbewußtſeyn iſt. Im unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn iſt das einfache Ich der abſolute Gegenſtand, welcher aber für uns oder an ſich die abſolute Vermittelung iſt, und die beſtehende Selbſtſtändigkeit zum weſentlichen Momente hat. Die Auflöſung jener einfachen Einheit iſt das Reſultat der erſten Erfahrung; es iſt durch ſie ein reines Selbſtbewußtſeyn und ein Bewußtſeyn geſetzt, welches nicht rein für ſich, ſondern für ein anderes, d. h. als ſeyendes Bewußtſeyn oder Bewußtſeyn in der Geſtalt der Dingheit iſt. Beide Momente ſind weſentlich; — da ſie zunächſt ungleich und entgegengeſetzt ſind, und ihre Reflexion in die Einheit ſich noch nicht ergeben hat, ſo ſind ſie als zwei entgegengeſetzte Geſtalten des Bewußtſeyns; die eine das ſelbſtſtändige, welchem das Fürſichſeyn, die andere

das unselbstständige, dem das Leben oder das Seyn für ein Anderes, das Wesen ist; jenes ist der Herr, dieß der Knecht.

Der Herr ist das für sich seyende Bewußtseyn, aber nicht mehr nur der Begriff desselben, sondern für sich seyendes Bewußtseyn, welches durch ein anderes Bewußtseyn mit sich vermittelt ist, nämlich durch ein solches, zu dessen Wesen es gehört, daß es mit selbstständigem Seyn oder der Dingheit überhaupt syntheſirt ist. Der Herr bezieht sich auf diese beiden Momente, auf ein Ding, als solches, den Gegenstand der Begierde, und auf das Bewußtseyn, dem die Dingheit das Wesentliche ist; und indem er a) als Begriff des Selbstbewußtseyns, unmittelbare Beziehung des Fürsichseyns ist, aber b) nunmehr zugleich als Vermittelung, oder als ein Fürsichseyn, welches nur durch ein Anderes für sich ist, so bezieht er sich a) unmittelbar auf beide, und b) mittelbar auf jedes durch das andere. Der Herr bezieht sich auf den Knecht mittelbar durch das selbstständige Seyn; denn eben hieran ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der er im Kampfe nicht abstrahiren konnte, und darum sich als unselbstständig, seine Selbstständigkeit in der Dingheit zu haben, erwies. Der Herr aber ist die Macht über dieß Seyn, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein Negatives gilt; indem er die Macht darüber, dieß Seyn aber die Macht über den Andern ist, so hat er in diesem Schlusse diesen Andern unter sich. Ebenso bezieht sich der Herr mittelbar durch den Knecht auf das Ding; der Knecht bezieht sich als Selbstbewußtseyn überhaupt auf das Ding auch negativ und hebt es auf; aber es ist zugleich selbstständig für ihn, und er kann darum durch sein Negiren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er bearbeitet es nur. Dem Herrn dagegen wird durch diese Vermittelung die unmittelbare Beziehung als die reine Negation desselben, oder der Genuß; was der Begierde nicht gelang, gelingt ihm, damit fertig zu werden, und im Genusse sich zu befriedigen. Der Begierde gelang dieß nicht wegen der Selbstständ-

digkeit des Dinges; der Herr aber, der den Knecht zwischen es und sich eingeschoben, schließt sich dadurch nur mit der Unselbstständigkeit des Dinges zusammen und genießt es rein; die Seite der Selbstständigkeit aber überläßt er dem Knechte, der es bearbeitet.

In diesen beiden Momenten wird für den Herrn sein Anerkanntseyn durch ein anderes Bewußtseyn; denn dieses setzt sich in ihnen als Unwesentliches, einmal in der Bearbeitung des Dinges, das anderemal in der Abhängigkeit von einem bestimmten Daseyn; in beiden kann es nicht über das Seyn Meister werden und zur absoluten Negation gelangen. Es ist also hierin dieß Moment des Anerkennens vorhanden, daß das andere Bewußtseyn sich als Fürsichseyn aufhebt, und hiermit selbst das thut, was das erste gegen es thut. Ebenso das andere Moment, daß dieß Thun des zweiten das eigne Thun des ersten ist; denn, was der Knecht thut, ist eigentlich Thun des Herrn; diesem ist nur das Fürsichseyn, das Wesen; er ist die reine negative Macht, der das Ding Nichts ist, und also das reine wesentliche Thun in diesem Verhältnisse; der Knecht aber ein nicht reines, sondern unwesentliches Thun. Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, daß, was der Herr gegen den andern thut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den andern thue. Es ist dadurch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden.

Das unwesentliche Bewußtseyn ist hierin für den Herrn der Gegenstand, welcher die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst ausmacht. Aber es erhellt, daß dieser Gegenstand seinem Begriffe nicht entspricht, sondern daß darin, worin der Herr sich vollbracht hat, ihm vielmehr ganz etwas anderes geworden, als ein selbstständiges Bewußtseyn. Nicht ein solches ist für ihn, sondern vielmehr ein unselbstständiges; er ist also nicht des Fürsichseyns, als der Wahrheit gewiß, sondern seine Wahrheit ist vielmehr das unwesentliche Bewußtseyn, und das unwesentliche Thun desselben.

Die Wahrheit des selbstständigen Bewußtseyns ist demnach das knechtische Bewußtseyn. Dieses erscheint zwar zunächst

außer sich und nicht als die Wahrheit des Selbstbewußtseyns. Aber wie die Herrschaft zeigte, daß ihr Wesen das Verkehrte dessen ist, was sie seyn will, so wird auch wohl die Knechtschaft vielmehr in ihrer Vollbringung zum Gegentheile dessen werden, was sie unmittelbar ist; sie wird als in sich zurückgedrängtes Bewußtseyn in sich gehen, und zur wahren Selbstständigkeit sich umkehren.

Wir sahen nur, was die Knechtschaft im Verhältnisse der Herrschaft ist. Aber sie ist Selbstbewußtseyn, und was sie hiernach an und für sich selbst ist, ist nun zu betrachten. Zunächst ist für die Knechtschaft der Herr das Wesen; also das selbstständige für sich seyende Bewußtseyn ist ihr die Wahrheit, die jedoch für sie noch nicht an ihr ist. Allein sie hat diese Wahrheit der reinen Negativität und des Fürsichseyns in der That an ihr selbst; denn sie hat dieses Wesen an ihr erfahren. Dieß Bewußtseyn hat nämlich nicht um Dieses oder Jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt. Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute Flüssigwerden alles Bestehens, ist aber das einfache Wesen des Selbstbewußtseyns, die absolute Negativität, das reine Fürsichseyn, das hiermit an diesem Bewußtseyn ist. Dieß Moment des reinen Fürsichseyns ist auch für es, denn im Herrn ist es ihm sein Gegenstand. Es ist ferner nicht nur diese allgemeine Auflösung überhaupt, sondern im Dienen vollbringt es sie wirklich; es hebt darin in allen einzelnen Momenten seine Anhänglichkeit an natürliches Daseyn auf, und arbeitet dasselbe hinweg.

Das Gefühl der absoluten Macht aber überhaupt, und im Einzelnen des Dienstes ist nur die Auflösung an sich, und ob zwar die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ist, so ist das Bewußtseyn darin für es selbst, nicht das Fürsichseyn.

Durch die Arbeit kommt es aber zu sich selbst. In dem Momente, welches der Begierde im Bewußtseyn des Herrn entspricht, schien dem dienenden Bewußtseyn zwar die Seite der unwesentlichen Beziehung auf das Ding zugefallen zu seyn, indem das Ding darin seine Selbstständigkeit behält. Die Begierde hat sich das reine Negiren des Gegenstandes und dadurch das unvermischte Selbstgefühl vorbehalten. Diese Befriedigung ist aber deswegen selbst nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die gegenständliche Seite oder das Bestehen. Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben, und zu einem Bleibenden; weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbstständigkeit hat. Diese negative Mitte oder das formirende Thun ist zugleich die Einzelnheit oder das reine Fürsichseyn des Bewußtseyns, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtseyn kommt also hierdurch zur Anschauung des selbstständigen Seyns, als seiner selbst.

Das Formiren hat aber nicht nur diese positive Bedeutung, daß das dienende Bewußtseyn sich darin als reines Fürsichseyn zum Seyenden wird; sondern auch die negative, gegen sein erstes Moment, die Furcht. Denn in dem Bilden des Dinges wird ihm die eigne Negativität, sein Fürsichseyn, nur dadurch zum Gegenstande, daß es die entgegengesetzte seyende Form aufhebt. Aber dieß gegenständliche Negative ist gerade das fremde Wesen, vor welchem es gezittert hat. Nun aber zerstört es dieß fremde Negative, setzt sich als ein solches in das Element des Bleibens; und wird hierdurch für sich selbst ein Fürsichseyendes. Im Herrn ist ihm das Fürsichseyn ein anderes oder nur für es; in der Furcht ist das Fürsichseyn an ihm selbst; in dem Bilden wird das Fürsichseyn als sein eignes für es, und es kommt zum Bewußtseyn, daß es selbst an und für sich ist. Die Form wird dadurch, daß sie hinausgesetzt wird,

ihm nicht ein Anderes als es; denn eben sie ist sein reines Fürsichseyn, das ihm darin zur Wahrheit wird. Es wird also durch dieß Wiederfinden seiner durch sich selbst eigner Sinn, gerade in der Arbeit, worin es nur fremder Sinn zu seyn schien. — Es sind zu dieser Reflexion die beiden Momente, der Furcht und des Dienstes überhaupt, so wie des Bildens nothwendig, und zugleich beide auf eine allgemeine Weise. Ohne die Zucht des Dienstes und Gehorsams bleibt die Furcht beim Formellen stehen und verbreitet sich nicht über die bewußte Wirklichkeit des Daseyns. Ohne das Bilden bleibt die Furcht innerlich und stumm, und das Bewußtseyn wird nicht für es selbst. Formirt das Bewußtseyn ohne die erste absolute Furcht, so ist es nur ein eitler eigner Sinn; denn seine Form oder Negativität ist nicht die Negativität an sich; und sein Formiren kann ihm daher nicht das Bewußtseyn seiner als des Wesens geben. Hat es nicht die absolute Furcht, sondern nur einige Angst ausgestanden, so ist das negative Wesen ihm ein Aeußerliches geblieben, seine Substanz ist von ihm nicht durch und durch angesteckt. Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewußtseyns wankend geworden, gehört es an sich noch bestimmtem Seyn an; der eigne Sinn ist Eigensinn, eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehen bleibt. So wenig ihm die reine Form zum Wesen werden kann, so wenig ist sie, als Ausbreitung über das Einzelne betrachtet, allgemeines Bilden, absoluter Begriff, sondern eine Geschicklichkeit, welche nur über Einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist.

B.

Freiheit des Selbstbewußtseyns; Stoicismus, Skepticismus und das unglückliche Bewußtseyn.

Dem selbstständigen Selbstbewußtseyn ist eines Theils nur die reine Abstraction des Ich sein Wesen, und andern Theils, indem sie sich ausbildet und sich Unterschiede giebt, wird dieß Un-

terscheiden ihm nicht zum gegenständlichen *ansichseyenden* Wesen; dieß Selbstbewußtseyn wird also nicht ein in seiner Einfachheit sich wahrhaft unterscheidendes, oder in dieser absoluten Unterscheidung sich gleichbleibendes Ich. Das in sich zurückgedrängte Bewußtseyn hingegen wird sich im Formiren als Form der gebildeten Dinge zum Gegenstande, und an dem Herrn schaut es das Fürsichseyn zugleich als Bewußtseyn an. Aber dem dienenden Bewußtseyn als solchem fallen diese beiden Momente, — *seiner selbst* als selbstständigen Gegenstandes, und dieses Gegenstandes als eines Bewußtseyns, und hiermit seines eigenen Wesens auseinander. Indem aber *für uns* oder *an sich* die Form und das *Fürsichseyn* dasselbe ist, und im Begriffe des selbstständigen Bewußtseyns das *Ansichseyn* das Bewußtseyn ist, so ist die Seite des *Ansichseyns* oder der *Dingheit*, welche die Form in der Arbeit erhielt, keine andere Substanz, als das Bewußtseyn, und es ist uns eine neue Gestalt des Selbstbewußtseyns geworden; ein Bewußtseyn, welches sich als die Unendlichkeit, oder reine Bewegung des Bewußtseyns das Wesen ist; welches *denkt*, oder freies Selbstbewußtseyn ist. Denn nicht als *abstractes* Ich, sondern als Ich, welches zugleich die Bedeutung des *Ansichseyns* hat, sich Gegenstand seyn, oder zum gegenständlichen Wesen sich so verhalten, daß es die Bedeutung des *Fürsichseyns* des Bewußtseyns hat, für welches es ist, heißt *denken*. — Dem *Denken* bewegt sich der Gegenstand nicht in Vorstellungen oder Gestalten, sondern in *Begriffen*, d. h. in einem unterschiedenen Ansichseyn, welches unmittelbar für das Bewußtseyn kein unterschiedenes von ihm ist. Das *Vorgestellte*, *Gestaltete*, *Seyende*, als solches, hat die Form etwas Anderes zu seyn, als das Bewußtseyn; ein Begriff aber ist zugleich ein *Seyendes*, — und dieser Unterschied, insofern er an ihm selbst ist, ist sein bestimmter Inhalt, aber darin, daß dieser Inhalt ein begriffener zugleich ist, bleibt es sich seiner Einheit mit diesem bestimmten und unterschiedenen Seyenden *unmittelbar* bewußt; nicht wie

bei der Vorstellung, worin es erst noch besonders sich zu erinnern hat, daß dieß seine Vorstellung sey; sondern der Begriff ist mir unmittelbar mein Begriff. Im Denken bin Ich frei, weil ich nicht in einem Andern bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe, und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichseyn ist; und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst. — Es ist aber in dieser Bestimmung dieser Gestalt des Selbstbewußtseyns wesentlich dieß festzuhalten, daß sie denkendes Bewußtseyn überhaupt oder ihr Gegenstand unmittelbare Einheit des Ansichseyns und des Fürsichseyns ist. Das sich gleichnamige Bewußtseyn, das sich von sich selbst abstößt, wird sich ansichseyendes Element; aber es ist sich dieß Element nur erst als allgemeines Wesen überhaupt, nicht als dieß gegenständliche Wesen in der Entwickelung und Bewegung seines mannigfaltigen Seyns.

Diese Freiheit des Selbstbewußtseyns hat bekanntlich, indem sie als ihrer bewußte Erscheinung in der Geschichte des Geistes aufgetreten ist, Stoicismus geheißen. Sein Princip ist, daß das Bewußtseyn denkendes Wesen ist, und etwas nur Wesenheit für dasselbe hat, oder wahr und gut für es ist, als das Bewußtseyn sich darin als denkendes Wesen verhält.

Die vielfache sich in sich unterscheidende Ausbreitung, Vereinzelung und Verwickelung des Lebens ist der Gegenstand, gegen welchen die Begierde und die Arbeit thätig ist. Dieß vielfache Thun hat sich nun in die einfache Unterscheidung zusammengezogen, welche in der reinen Bewegung des Denkens ist. Nicht der Unterschied, welcher sich als bestimmtes Ding, oder als Bewußtseyn eines bestimmten natürlichen Daseyns, als ein Gefühl, oder als Begierde und Zweck für dieselbe ist, ob er durch das eigene oder durch ein fremdes Bewußtseyn gesetzt sey, hat mehr Wesenheit, sondern allein der Unterschied, der ein gedachter, oder unmittelbar nicht von Mir unterschieden ist. Dieß Bewußtseyn ist somit negativ gegen das Ver-

hältniß der Herrſchaft und Knechtſchaft; ſein Thun iſt, in der Herrſchaft nicht ſeine Wahrheit an dem Knechte zu haben, noch als Knecht ſeine Wahrheit an dem Willen des Herrn und an ſeinem Dienen, ſondern wie auf dem Throne ſo in den Feſſeln, in aller Abhängigkeit ſeines einzelnen Daſeyns frei zu ſeyn, und die Lebloſigkeit ſich zu erhalten, welche ſich beſtändig aus der Bewegung des Daſeyns, aus dem Wirken wie aus dem Leiden, in die einfache Weſenheit des Gedankens zurückzieht. Der Eigenſinn iſt die Freiheit, die an eine Einzelnheit ſich befeſtigt und innerhalb der Knechtſchaft ſteht, der Stoicismus aber die Freiheit, welche unmittelbar immer aus ihr her, und in die reine Allgemeinheit des Gedankens zurückkommt, und als allgemeine Form des Weltgeiſtes nur in der Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtſchaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten konnte, welche das Bilden bis zum Denken geſteigert hatte.

Ob nun zwar dieſem Selbſtbewußtſeyn weder ein Anderes als es, noch die reine Abſtraction des Ich das Weſen iſt, ſondern Ich, welches das Andersſeyn, aber als gedachten Unterſchied an ihm hat, ſo daß es in ſeinem Andersſeyn unmittelbar in ſich zurückgekehrt iſt: ſo iſt dieß ſein Weſen zugleich nur ein abſtractes Weſen. Die Freiheit des Selbſtbewußtſeyns iſt gleichgültig gegen das natürliche Daſeyn, hat darum dieſes eben ſo frei entlaſſen, und die Reflexion iſt eine gedoppelte. Die Freiheit im Gedanken hat nur den reinen Gedanken zu ihrer Wahrheit, die ohne die Erfüllung des Lebens iſt; und iſt alſo auch nur der Begriff der Freiheit, nicht die lebendige Freiheit ſelbſt; denn ihr iſt nur erſt das Denken überhaupt das Weſen, die Form als ſolche, welche von der Selbſtſtändigkeit der Dinge weg, in ſich zurückgegangen iſt. Indem aber die Individualität als handelnd ſich lebendig darſtellen, oder als denkend die lebendige Welt als ein Syſtem des Gedankens faſſen ſollte; ſo müßte in dem Gedanken ſelbſt für jene Ausbreitung ein Inhalt deſſen, was gut, für dieſe, was wahr iſt, liegen, damit durchaus

in demjenigen, was für das Bewußtseyn ist, kein anderes Ingrediens wäre, als der Begriff, der das Wesen ist. Allein so wie er hier als Abstraction von der Mannigfaltigkeit der Dinge sich abtrennt, hat er keinen Inhalt an ihm selbst, sondern einen gegebenen. Das Bewußtseyn vertilgt den Inhalt wohl als ein fremdes Seyn, indem es ihn denkt; aber der Begriff ist bestimmter Begriff, und diese Bestimmtheit desselben ist das Fremde, das er an ihm hat. Der Stoicismus ist darum in Verlegenheit gekommen, als er, wie der Ausdruck war, nach dem Kriterium der Wahrheit überhaupt gefragt wurde, d. h. eigentlich nach einem Inhalte des Gedankens selbst. Auf die Frage an ihn, was gut und wahr ist, hat er wieder das inhaltslose Denken selbst zur Antwort gegeben; in der Vernünftigkeit soll das Wahre und Gute bestehen. Aber diese Sichselbstgleichheit des Denkens ist nur wieder die reine Form, in welcher sich nichts bestimmt; die allgemeinen Worte von dem Wahren und Guten, der Weisheit und der Tugend, bei welchen er stehen bleiben muß, sind daher wohl im allgemeinen erhebend, aber weil sie in der That zu keiner Ausbreitung des Inhalts kommen können, fangen sie bald an, Langeweile zu machen.

Dieses denkende Bewußtseyn so, wie es sich bestimmt hat, als die abstracte Freiheit, ist also nur die unvollendete Negation des Andersseyns; aus dem Daseyn nur in sich zurückgezogen hat es sich nicht als absolute Negation desselben an ihm vollbracht. Der Inhalt gilt ihm zwar nur als Gedanke, aber dabei auch als bestimmter, und die Bestimmtheit als solche zugleich.

Der Skepticismus ist die Realisirung desjenigen, wovon der Stoicismus nur der Begriff, — und die wirkliche Erfahrung, was die Freiheit des Gedankens ist; sie ist an sich das Negative, und muß sich so darstellen. Mit der Reflexion des Selbstbewußtseyns in den einfachen Gedanken seiner selbst, ist ihr gegenüber in der That, aus der Unendlichkeit das selbstständige Daseyn oder die bleibende Bestimmtheit herausgefallen; im Skepticismus wird nun

für das Bewußtseyn die gänzliche Unwesentlichkeit und Unselbstständigkeit dieses Anderen; der Gedanke wird zu dem vollständigen das Seyn der vielfachbestimmten Welt vernichtenden Denken, und die Negativität des freien Selbstbewußtseyns wird sich an dieser mannigfaltigen Gestaltung des Lebens zur realen Negativität. — Es erhellt, daß, wie der Stoicismus dem Begriffe des selbstständigen Bewußtseyns, das als Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft erschien, entspricht, so entspricht der Skepticismus der Realisirung desselben, als der negativen Richtung auf das Andersseyn, der Begierde und der Arbeit. Aber wenn die Begierde und die Arbeit die Negation nicht für das Selbstbewußtseyn ausführen konnten, so wird dagegen diese polemische Richtung gegen die vielfache Selbstständigkeit der Dinge von Erfolg seyn, weil sie als in sich vorher vollendetes freies Selbstbewußtseyn sich gegen sie kehrt; bestimmter, weil sie das Denken, oder die Unendlichkeit, an ihr selbst hat, und hierin die Selbstständigkeiten nach ihrem Unterschiede ihr nur als verschwindende Größen sind. Die Unterschiede, welche im reinen Denken seiner selbst nur die Abstraction der Unterschiede sind, werden hier zu allen Unterschieden, und alles unterschiedene Seyn zu einem Unterschiede des Selbstbewußtseyns.

Hierdurch hat sich das Thun des Skepticismus überhaupt, und die Weise desselben bestimmt. Er zeigt die dialektische Bewegung auf, welche die sinnliche Gewißheit, die Wahrnehmung und der Verstand ist; so wie auch die Unwesenheit desjenigen, was in dem Verhältnisse des Herrschens und des Dienens, und was für das abstracte Denken selbst, als Bestimmtes gilt. Jenes Verhältniß faßt eine bestimmte Weise zugleich in sich, in welcher auch sittliche Gesetze als Gebote der Herrschaft vorhanden sind; die Bestimmungen im abstracten Denken aber sind Begriffe der Wissenschaft, in welche sich das inhaltslose Denken ausbreitet, und den Begriff auf eine in der That nur äußerliche Weise an das ihm selbstständige Seyn, das seinen Inhalt aus-

macht, hängt und nur bestimmte Begriffe als geltende hat, es sey, daß sie auch reine Abstractionen sind.

Das Dialektische als negative Bewegung, wie sie unmittelbar ist, erscheint dem Bewußtseyn zunächst als etwas, dem es preisgegeben, und das nicht durch es selbst ist. Als Skepticismus hingegen ist sie Moment des Selbstbewußtseyns, welchem es nicht geschieht, daß ihm, ohne zu wissen wie, sein Wahres und Reelles verschwindet, sondern welches in der Gewißheit seiner Freiheit dieß andere für reell sich Gebende selbst verschwinden läßt; nicht nur das Gegenständliche als solches, sondern sein eigenes Verhalten zu ihm, worin es als gegenständlich gilt, und geltend gemacht wird, also auch sein Wahrnehmen, so wie sein Befestigen dessen, was es in Gefahr ist zu verlieren, die Sophisterei und sein aus sich bestimmtes und festgesetztes Wahres; durch welche selbstbewußte Negation es die Gewißheit seiner Freiheit sich für sich selbst verschafft, die Erfahrung derselben hervorbringt, und sie dadurch zur Wahrheit erhebt. Was verschwindet, ist das Bestimmte, oder der Unterschied, der, auf welche Weise und woher es sey, als fester und unmittelbarer sich aufstellt. Er hat nichts bleibendes an ihm, und muß dem Denken verschwinden, weil das Unterschiedene eben dieß ist, nicht an ihm selbst zu seyn, sondern seine Wesenheit nur in einem Anderen zu haben; das Denken aber ist die Einsicht in diese Natur des Unterschiedenen, es ist das negative Wesen als Einfaches.

Das skeptische Selbstbewußtseyn erfährt also in dem Wandel alles dessen, was sich für es befestigen will, seine eigene Freiheit als durch es selbst sich gegeben und erhalten; es ist sich diese Ataraxie des sich selbst Denkens, die unwandelbare und wahrhafte Gewißheit seiner selbst. Sie geht nicht aus einem Fremden, das seine vielfache Entwickelung in sich zusammenstürzte, als ein Resultat hervor, welches sein Werden hinter sich hätte; sondern das Bewußtseyn selbst ist die absolute dialektische Unruhe, dieses Gemisch von sinnlichen und gedachten Vorstellun-

gen, deren Unterschiede zusammenfallen, und deren Gleichheit sich ebenso, — denn sie ist selbst die Bestimmtheit gegen das Ungleiche — wieder auflöst. Dieß Bewußtseyn ist aber eben hierin in der That, statt sichselbstgleiches Bewußtseyn zu seyn, nur eine schlechthin zufällige Verwirrung, der Schwindel einer sich immer erzeugenden Unordnung. Es ist dieß für sich selbst; denn es selbst erhält und bringt diese sich bewegende Verwirrung hervor. Es bekennt sich darum auch dazu, es bekennt ein ganz zufälliges, einzelnes Bewußtseyn zu seyn, — ein Bewußtseyn, das empirisch ist, sich nach dem richtet, was keine Realität für es hat, dem gehorcht, was ihm kein Wesen ist, das thut und zur Wirklichkeit bringt, was ihm keine Wahrheit hat. Aber ebenso, wie es sich auf diese Weise als einzelnes, zufälliges und in der That thierisches Leben, und verlorenes Selbstbewußtseyn gilt, macht es sich im Gegentheile auch wieder zum allgemeinen sichselbstgleichen; denn es ist die Negativität aller Einzelnheit und alles Unterschiedes. Von dieser Sichselbstgleichheit oder in ihr selbst vielmehr fällt es wieder in jene Zufälligkeit und Verwirrung zurück, denn eben diese sich bewegende Negativität hat es nur mit Einzelnem zu thun, und treibt sich mit Zufälligem herum. Dieß Bewußtseyn ist also diese bewußtlose Faselei, von dem einen Extreme des sichselbstgleichen Selbstbewußtseyns zum andern des zufälligen verworrenen und verwirrenden Bewußtseyns hinüber und herüber zu gehen. Es selbst bringt diese beiden Gedanken seiner selbst nicht zusammen; es erkennt seine Freiheit einmal als Erhebung über alle Verwirrung und alle Zufälligkeit des Daseyns, und bekennt sich ebenso das andere Mal wieder als ein Zurückfallen in die Unwesentlichkeit und als ein Herumtreiben in ihr. Es läßt den unwesentlichen Inhalt in seinem Denken verschwinden, aber eben darin ist es das Bewußtseyn eines Unwesentlichen; es spricht das absolute Verschwinden aus, aber das Aussprechen ist, und dieß Bewußtseyn ist das ausgesprochene Verschwinden; es spricht die Nichtigkeit des Sehens, Hörens,

und sofort aus, und es sieht, hört, und sofort, selbst; es spricht die Nichtigkeit der sittlichen Wesenheiten aus, und macht sie selbst zu den Mächten seines Handelns. Sein Thun und seine Worte widersprechen sich immer, und ebenso hat es selbst das gedoppelte widersprechende Bewußtseyn der Unwandelbarkeit und Gleichheit, und der völligen Zufälligkeit und Ungleichheit mit sich. Aber es hält diesen Widerspruch seiner selbst auseinander; und verhält sich darüber wie in seiner rein negativen Bewegung überhaupt. Wird ihm die Gleichheit aufgezeigt, so zeigt es die Ungleichheit auf; und indem ihm diese, die es eben ausgesprochen hat, jetzt vorgehalten wird, so geht es zum Aufzeigen der Gleichheit über; sein Gerede ist in der That ein Gezänke eigensinniger Jungen, deren einer A sagt, wenn der andere B, und wieder B, wenn der andere A, und die sich durch den Widerspruch mit sich selbst die Freude erkaufen, mit einander im Widerspruche zu bleiben.

Im Skepticismus erfährt das Bewußtseyn in Wahrheit sich als ein in sich selbst widersprechendes Bewußtseyn; es geht aus dieser Erfahrung eine neue Gestalt hervor, welche die zwei Gedanken zusammenbringt, die der Skepticismus aus einander hält. Die Gedankenlosigkeit des Skepticismus über sich selbst muß verschwinden, weil es in der That Ein Bewußtseyn ist, welches diese beiden Weisen an ihm hat. Diese neue Gestalt ist hierdurch ein solches, welches für sich das gedoppelte Bewußtseyn seiner, als des sich befreienden, unwandelbaren und sichselbstgleichen, und seiner als des absolut sich verwirrenden und verkehrenden, — und das Bewußtseyn dieses seines Widerspruchs ist. — Im Stoicismus ist das Selbstbewußtseyn die einfache Freiheit seiner selbst; im Skepticismus realisirt sie sich, vernichtet die andere Seite des bestimmten Daseyns, aber verdoppelt sich vielmehr, und ist sich nun ein Zweifaches. Hierdurch ist die Verdoppelung, welche früher an zwei Einzelne, an den Herrn und den Knecht, sich vertheilte, in Eines eingekehrt; die Verdoppelung des Selbstbewußt-

seyns in sich selbst, welche im Begriffe des Geistes wesentlich ist, ist hiermit vorhanden, aber noch nicht ihre Einheit und das unglückliche Bewußtseyn ist das Bewußtseyn seiner als des gedoppelten nur widersprechenden Wesens.

Dieses unglückliche, in sich entzweite Bewußtseyn muß also, weil dieser Widerspruch seines Wesens sich Ein Bewußtseyn ist, in dem einen Bewußtseyn immer auch das andere haben, und so aus jedem unmittelbar, indem es zum Siege und zur Ruhe der Einheit gekommen zu seyn meint, wieder daraus ausgetrieben werden. Seine wahre Rückkehr aber in sich selbst, oder seine Versöhnung mit sich wird den Begriff des lebendig gewordenen und in die Existenz getretenen Geistes darstellen, weil an ihm schon dieß ist, daß es als Ein ungetheiltes Bewußtseyn ein gedoppeltes ist; es selbst ist das Schauen eines Selbstbewußtseyns in ein anderes, und es selbst ist beide, und die Einheit beider ist ihm auch das Wesen, aber es für sich ist sich noch nicht dieses Wesen selbst, noch nicht die Einheit beider.

Indem es zunächst nur die unmittelbare Einheit beider ist, aber für es nicht beide dasselbe, sondern entgegengesetzte sind, so ist ihm das eine, nämlich das einfache unwandelbare, als das Wesen; das andere aber, das vielfache wandelbare, als das Unwesentliche. Beide sind für es einander fremde Wesen; es selbst, weil es das Bewußtseyn dieses Widerspruchs ist, stellt sich auf die Seite des wandelbaren Bewußtseyns, und ist sich das Unwesentliche; aber als Bewußtseyn der Unwandelbarkeit, oder des einfachen Wesens, muß es zugleich darauf gehen, sich von dem Unwesentlichen, d. h. sich von sich selbst zu befreien. Denn ob es für sich wohl nur das Wandelbare, und das Unwandelbare ihm ein Fremdes ist, so ist es selbst einfaches, und hiermit unwandelbares Bewußtseyn, dessen hiermit als seines Wesens sich bewußt, jedoch so, daß es selbst für sich wieder nicht dieß Wesen ist. Die Stellung, welche es beiden giebt, kann daher nicht eine Gleichgültigkeit derselben gegen einander, d. i. nicht eine

Gleichgültigkeit seiner selbst gegen das Unwandelbare seyn; sondern es ist unmittelbar selbst beide, und es ist für es die Beziehung beider als eine Beziehung des Wesens auf das Unwesen, so daß dieß letztere aufzuheben ist, aber indem ihm beide gleichwesentlich und widersprechend sind, ist es nur die widersprechende Bewegung, in welcher das Gegentheil nicht in seinem Gegentheile zur Ruhe kommt, sondern in ihm nur als Gegentheil sich neu erzeugt.

Es ist damit ein Kampf gegen einen Feind vorhanden, gegen welchen der Sieg vielmehr ein Unterliegen, das eine erreicht zu haben vielmehr der Verlust desselben in seinem Gegentheile ist. Das Bewußtseyn des Lebens, seines Daseyns und Thuns ist nur der Schmerz über dieses Daseyn und Thun, denn es hat darin nur das Bewußtseyn seines Gegentheils als des Wesens, und der eigenen Nichtigkeit. Es geht in die Erhebung hieraus zum Unwandelbaren über. Aber diese Erhebung ist selbst dieß Bewußtseyn; sie ist also unmittelbar das Bewußtseyn des Gegentheils, nämlich seiner selbst als der Einzelnheit. Das Unwandelbare, das in das Bewußtseyn tritt, ist ebendadurch zugleich von der Einzelnheit berührt, und nur mit dieser gegenwärtig; statt diese im Bewußtseyn des Unwandelbaren vertilgt zu haben, geht sie darin immer nur hervor.

In dieser Bewegung aber erfährt es eben dieses Hervortreten der Einzelnheit am Unwandelbaren, und des Unwandelbaren an der Einzelnheit. Es wird für es die Einzelnheit überhaupt am unwandelbaren Wesen, und zugleich die seinige an ihm. Denn die Wahrheit dieser Bewegung ist eben das Einssein dieses gedoppelten Bewußtseyns. Diese Einheit wird ihm, aber zunächst selbst eine solche, in welcher noch die Verschiedenheit beider das Herrschende ist. Es ist dadurch die dreifache Weise für dasselbe vorhanden, wie die Einzelnheit mit dem Unwandelbaren verknüpft ist; einmal geht es selbst sich wieder hervor als entgegengesetzt dem unwandelbaren Wesen; und es ist in den Anfang des Kampfes zurückgeworfen,

welcher das Element des ganzen Verhältniſſes bleibt. Das andere Mal aber hat das Unwandelbare ſelbſt an ihm die Einzelnheit für es; ſo daß ſie Geſtalt des Unwandelbaren iſt, an welches hiermit die ganze Weiſe der Exiſtenz hinübertritt. Das dritte Mal findet es ſich ſelbſt als dieſes Einzelne im Unwandelbaren. Das erſte Unwandelbare iſt ihm nur das fremde die Einzelnheit verurtheilende Weſen; indem das andere eine Geſtalt der Einzelnheit wie es ſelbſt iſt, ſo wird es drittens zum Geiſte, hat ſich ſelbſt darin zu finden die Freude, und wird ſich ſeine Einzelnheit mit dem Allgemeinen verſöhnt zu ſeyn bewußt.

Was ſich hier als Weiſe und Verhältniß des Unwandelbaren darſtellt, ergab ſich als die Erfahrung, welche das entzweite Selbſtbewußtſeyn in ſeinem Unglücke macht. Dieſe Erfahrung iſt nun zwar nicht ſeine einſeitige Bewegung, denn es iſt ſelbſt unwandelbares Bewußtſeyn, dieſes hiermit zugleich auch einzelnes Bewußtſeyn, und die Bewegung ebenſowohl Bewegung des unwandelbaren Bewußtſeyns, das in ihr ſo ſehr wie das andere auftritt; denn ſie verläuft ſich durch dieſe Momente, einmal unwandelbares dem einzelnen überhaupt, dann ſelbſt einzelnes dem anderen einzelnen entgegengeſetzt, und endlich mit ihm Eins zu ſeyn. Aber dieſe Betrachtung, inſofern ſie uns angehört, iſt hier unzeitig, denn bis jetzt iſt uns nur die Unwandelbarkeit als Unwandelbarkeit des Bewußtſeyns, welche deswegen nicht die wahre, ſondern noch mit einem Gegenſatze behaftete iſt, nicht das Unwandelbare an und für ſich ſelbſt entſtanden; wir wiſſen daher nicht, wie dieſes ſich verhalten wird. Was hier ſich ergeben hat, iſt nur dieß, daß dem Bewußtſeyn, das hier unſer Gegenſtand iſt, dieſe angezeigten Beſtimmungen an dem Unwandelbaren erſcheinen.

Aus dieſem Grunde behält alſo auch das unwandelbare Bewußtſeyn in ſeiner Geſtaltung ſelbſt den Charakter und die Grundlage des Entzweit- und des Fürſichſeyns gegen das einzelne Bewußtſeyn. Es iſt hiermit für dieſes überhaupt ein Geſche-

hen, daß das Unwandelbare die Gestalt der Einzelnheit erhält; so wie es sich auch ihm entgegengesetzt nur findet, und also durch die Natur dieß Verhältniß hat; daß es sich endlich in ihm findet, erscheint ihm zum Theil zwar durch es selbst hervorgebracht, oder darum Statt zu haben, weil es selbst einzeln ist; aber ein Theil dieser Einheit als dem Unwandelbaren zugehörend, sowohl nach ihrer Entstehung, als insofern sie ist; und der Gegensatz bleibt in dieser Einheit selbst. In der That ist durch die Gestaltung des Unwandelbaren das Moment des Jenseits nicht nur geblieben, sondern vielmehr noch befestigt; denn wenn es durch die Gestalt der einzelnen Wirklichkeit ihm einer Seits zwar näher gebracht zu seyn scheint, so ist es ihm anderer Seits nunmehr als ein undurchsichtiges sinnliches Eins, mit der ganzen Sprödigkeit eines Wirklichen, gegenüber; die Hoffnung, mit ihm Eins zu werden, muß Hoffnung, d. h. ohne Erfüllung und Gegenwart bleiben; denn zwischen ihr und der Erfüllung steht gerade die absolute Zufälligkeit oder unbewegliche Gleichgültigkeit, welche in der Gestaltung selbst, dem Begründenden der Hoffnung, liegt. Durch die Natur des seyenden Eins, durch die Wirklichkeit, die es angezogen, geschieht es nothwendig, daß es in der Zeit verschwunden, und im Raume und ferne gewesen ist, und schlechthin ferne bleibt.

Wenn zuerst der bloße Begriff des entzweiten Bewußtseyns sich so bestimmte, daß es auf das Aufheben seiner als Einzelnen und auf das Werden zum unwandelbaren Bewußtseyn gehe, so hat sein Streben nunmehr diese Bestimmung, daß es vielmehr sein Verhältniß zu dem reinen ungestalteten Unwandelbaren aufhebe, und sich nur die Beziehung auf den gestalteten Unwandelbaren gebe. Denn das Einssein des Einzelnen mit dem Unwandelbaren ist ihm nunmehr Wesen und Gegenstand, wie im Begriffe nur das gestaltlose abstracte Unwandelbare der wesentliche Gegenstand war; und das Verhältniß dieses absoluten Entzweitseyns des Begriffs ist nun dasjenige, von welchem es sich wegzuwenden hat. Die zunächst äußere Beziehung aber zu dem

gestalteten Unwandelbaren als einem fremden Wirklichen hat es zum absoluten Einswerden zu erheben.

Die Bewegung, worin das unwesentliche Bewußtseyn dieß Einssein zu erreichen strebt, ist selbst die dreifache, nach dem dreifachen Verhältnisse, welches es zu seinem gestalteten Jenseits haben wird; einmal als reines Bewußtseyn; das andere Mal als einzelnes Wesen, welches sich als Begierde und Arbeit gegen die Wirklichkeit verhält; und zum dritten als Bewußtseyn seines Fürsichseyns. — Wie diese drei Weisen seines Seyns in jenem allgemeinen Verhältnisse vorhanden und bestimmt sind, ist nun zu sehen.

Zuerst also es als reines Bewußtseyn betrachtet, so scheint der gestaltete Unwandelbare, indem er für das reine Bewußtseyn ist, gesetzt zu werden, wie er an und für sich selbst ist. Allein wie er an und für sich selbst ist, dieß ist, wie schon erinnert, noch nicht entstanden. Daß er im Bewußtseyn wäre, wie er an und für sich selbst ist, dieß müßte wohl von ihm vielmehr ausgehen, als von dem Bewußtseyn; so aber ist diese seine Gegenwart hier nur erst einseitig durch das Bewußtseyn vorhanden, und eben darum nicht vollkommen und wahrhaftig, sondern bleibt mit Unvollkommenheit oder einem Gegensatze beschwert.

Obgleich also das unglückliche Bewußtseyn diese Gegenwart nicht besitzt, so ist es zugleich über das reine Denken, insofern dieses das abstracte von der Einzelnheit überhaupt wegsehende Denken des Stoicismus, und das nur unruhige Denken des Skepticismus, — in der That nur die Einzelnheit als der bewußtlose Widerspruch und dessen rastlose Bewegung — ist; es ist über diese beide hinaus, es bringt und hält das reine Denken und die Einzelnheit zusammen, ist aber noch nicht zu demjenigen Denken erhoben, für welches die Einzelnheit des Bewußtseyns mit dem reinen Denken selbst ausgesöhnt ist. Es steht vielmehr in dieser Mitte, worin das abstracte Denken die Einzelnheit des Bewußtseyns als Einzelnheit berührt. Es selbst ist diese Berüh-

rung; es ist die Einheit des reinen Denkens und der Einzelnheit; es ist auch für es diese denkende Einzelnheit, oder das reine Denken, und das Unwandelbare wesentlich selbst als Einzelnheit. Aber es ist nicht für es, daß dieser sein Gegenstand, das Unwandelbare, welches ihm wesentlich die Gestalt der Einzelnheit hat, es selbst ist, es selbst, das Einzelnheit des Bewußtseyns ist.

Es verhält sich daher in dieser ersten Weise, worin wir es als reines Bewußtseyn betrachten, zu seinem Gegenstande nicht denkend, sondern, indem es selbst zwar an sich reine denkende Einzelnheit und sein Gegenstand eben dieses, aber nicht die Beziehung auf einander selbst reines Denken ist, geht es, so zu sagen, nur an das Denken hin, und ist Andacht. Sein Denken als solche bleibt das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes oder eine warme Nebelerfüllung, ein musikalisches Denken, das nicht zum Begriffe, der die einzige immanente gegenständliche Weise wäre, kommt. Es wird diesem unendlichen reinen inneren Fühlen wohl sein Gegenstand; aber so eintretend, daß er nicht als begriffener, und darum als ein Fremdes eintritt. Es ist hierdurch die innerliche Bewegung des reinen Gemüths vorhanden, welches sich selbst, aber als die Entzweiung schmerzhaft fühlt; die Bewegung einer unendlichen Sehnsucht, welche die Gewißheit hat, daß ihr Wesen ein solches reines Gemüth ist, reines Denken, welches sich als Einzelnheit denkt; daß sie von diesem Gegenstande ebendarum, weil er sich als Einzelnheit denkt, erkannt und anerkannt wird. Zugleich aber ist dieß Wesen das unerreichbare Jenseits, welches im Ergreifen entflieht, oder vielmehr schon entflohen ist. Es ist schon entflohen; denn es ist eines Theils das sich als Einzelnheit denkende Unwandelbare, und das Bewußtseyn erreicht sich selbst daher unmittelbar in ihm, sich selbst, aber als das dem Unwandelbaren Entgegengesetzte; statt das Wesen zu ergreifen, fühlt es nur, und ist in sich zurückgefallen; indem es im Erreichen sich als dieß Entgegengesetzte nicht abhalten kann, hat es, statt das Wesen ergriffen zu

haben, nur die Unwesentlichkeit ergriffen. Wie es so auf einer Seite, indem es sich im Wesen zu erreichen strebt, nur die eigene getrennte Wirklichkeit ergreift, so kann es auf der anderen Seite das Andere nicht als Einzelnes, oder als Wirkliches ergreifen. Wo es gesucht werde, kann es nicht gefunden werden; denn es soll eben ein Jenseits, ein solches seyn, welches nicht gefunden werden kann. Es als Einzelnes gesucht, ist nicht eine allgemeine, gedachte Einzelnheit, nicht Begriff, sondern Einzelnes als Gegenstand, oder ein Wirkliches; Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit; und ebendarum nur ein solches, welches verschwunden ist. Dem Bewußtseyn kann daher nur das Grab seines Lebens zur Gegenwart kommen. Aber weil dieß selbst eine Wirklichkeit und es gegen die Natur dieser ist, einen dauernden Besitz zu gewähren; so ist auch diese Gegenwart des Grabes nur der Kampf eines Bemühens, der verloren werden muß. Allein indem es diese Erfahrung gemacht, daß das Grab seines wirklichen unwandelbaren Wesens keine Wirklichkeit hat, daß die verschwundene Einzelnheit als verschwundene nicht die wahre Einzelnheit ist, wird es die unwandelbare Einzelnheit als wirkliche aufzusuchen, oder als verschwundene festzuhalten aufgeben, und erst hierdurch ist es fähig, die Einzelnheit als wahrhafte oder als allgemeine zu finden.

Zunächst aber ist die Rückkehr des Gemüths in sich selbst so zu nehmen, daß es sich als Einzelnes Wirklichkeit hat. Es ist das reine Gemüth, welches für uns oder an sich, sich gefunden und in sich ersättigt ist, denn ob für es in seinem Gefühle sich wohl das Wesen von ihm trennt, so ist an sich dieß Gefühl Selbstgefühl, es hat den Gegenstand seines reinen Fühlens gefühlt, und dieser ist es selbst; es tritt also hieraus als Selbstgefühl oder für sich seyendes Wirkliches auf. In dieser Rückkehr in sich ist für uns sein zweites Verhältniß geworden, das der Begierde und Arbeit, welche dem Bewußtseyn die innerliche Gewißheit seiner selbst, die es für uns erlangt hat,

durch Aufheben und Genießen des fremden Wesens, nämlich desselben in der Form der selbstständigen Dinge, bewährt. Das unglückliche Bewußtseyn aber findet sich nur als begehrend und arbeitend; es ist für es nicht vorhanden, daß sich so zu finden, die innere Gewißheit seiner selbst zum Grunde liegt, und sein Gefühl des Wesens dieß Selbstgefühl ist. Indem es sie für sich selbst nicht hat, bleibt sein Inneres vielmehr noch die gebrochene Gewißheit seiner selbst; die Bewährung, welche es durch Arbeit und Genuß erhalten würde, ist darum eben eine solche gebrochene; oder es muß sich vielmehr selbst diese Bewährung vernichten, so daß es in ihr wohl die Bewährung, aber nur die Bewährung desjenigen, was es für sich ist, nämlich seiner Entzweiung findet.

Die Wirklichkeit, gegen welche sich die Begierde und die Arbeit wendet, ist diesem Bewußtseyn nicht mehr ein an sich Nichtiges, von ihm nur Aufzuhebendes und zu Verzehrendes, sondern ein solches, wie es selbst ist, eine entzwei gebrochene Wirklichkeit, welche nur einer Seits an sich nichtig, anderer Seits aber auch eine geheiligte Welt ist; sie ist Gestalt des Unwandelbaren, denn dieses hat die Einzelnheit an sich erhalten, und weil es als das Unwandelbare Allgemeines ist, hat seine Einzelnheit überhaupt die Bedeutung aller Wirklichkeit.

Wenn das Bewußtseyn für sich selbstständiges Bewußtseyn und ihm die Wirklichkeit an und für sich nichtig wäre, würde es in der Arbeit und in dem Genusse zum Gefühle seiner Selbstständigkeit gelangen, dadurch daß es selbst es wäre, welches die Wirklichkeit aufhöbe. Allein indem diese ihm Gestalt des Unwandelbaren ist, vermag es nicht sie durch sich aufzuheben. Sondern indem es zwar zur Vernichtung der Wirklichkeit und zum Genusse gelangt, so geschieht für es dieß wesentlich dadurch, daß das Unwandelbare selbst seine Gestalt preisgiebt und ihm zum Genusse überläßt. — Das Bewußtseyn tritt hierin seiner Seits gleichfalls als Wirkliches auf, aber ebenso als innerlich gebrochen,

und diese Entzweiung, sich in ein Verhältniß zur Wirklichkeit oder das Fürsichseyn und in ein Ansichseyn zu brechen, stellt sich in seinem Arbeiten und Genießen dar. Jenes Verhältniß zur Wirklichkeit ist das Verändern oder das Thun, das Fürsichseyn, das dem einzelnen Bewußtseyn als solchem angehört. Aber es ist darin auch an sich; diese Seite gehört dem unwandelbaren Jenseits an; sie sind die Fähigkeiten und Kräfte, eine fremde Gabe, welche das Unwandelbare ebenso dem Bewußtseyn überläßt, um sie zu gebrauchen.

In seinem Thun ist demnach das Bewußtseyn zunächst in dem Verhältnisse zweier Extreme; es steht als das thätige Diesseits auf einer Seite, und ihm gegenüber die passive Wirklichkeit; beide in Beziehung auf einander, aber auch beide in das Unwandelbare zurückgegangen und an sich festhaltend. Von beiden Seiten lös't sich daher nur eine Oberfläche gegen einander ab, welche in das Spiel der Bewegung gegen die andere tritt. — Das Extrem der Wirklichkeit wird durch das thätige Extrem aufgehoben; sie von ihrer Seite kann aber nur darum aufgehoben werden, weil ihr unwandelbares Wesen sie selbst aufhebt, sich von sich abstößt, und das Abgestoßene der Thätigkeit preisgiebt. Die thätige Kraft erscheint als die Macht, worin die Wirklichkeit sich auflös't; darum aber ist für dieses Bewußtseyn, welchem das Ansich oder das Wesen ein ihm Anderes ist, diese Macht, als welche es in der Thätigkeit auftritt, das Jenseits seiner selbst. Statt also aus seinem Thun in sich zurückzukehren, und sich für sich selbst bewährt zu haben, reflectirt es vielmehr diese Bewegung des Thuns in das andere Extrem zurück, welches hierdurch als rein Allgemeines, als die absolute Macht dargestellt ist, von der die Bewegung nach allen Seiten ausgegangen, und die das Wesen sowohl der sich zersetzenden Extreme, wie sie zuerst auftraten, als des Wechsels selbst sey.

Daß das unwandelbare Bewußtseyn auf seine Gestalt Verzicht thut und sie preisgiebt, dagegen das einzelne Bewußtseyn dankt, d. h. die Befriedigung des Bewußtseyns seiner

Selbstständigkeit sich versagt, und das Wesen des Thuns von sich ab dem Jenseits zuweist, durch diese beiden Momente des gegenseitigen sich Aufgebens beider Theile entsteht hiermit allerdings dem Bewußtseyn seine Einheit mit dem Unwandelbaren. Allein zugleich ist diese Einheit mit der Trennung affizirt, in sich wieder gebrochen, und es tritt aus ihr der Gegensatz des Allgemeinen und Einzelnen wieder hervor. Denn das Bewußtseyn entsagt zwar zum Scheine der Befriedigung seines Selbstgefühls, erlangt aber die wirkliche Befriedigung desselben; denn es ist Begierde, Arbeit und Genuß gewesen; es hat als Bewußtseyn gewollt, gethan und genossen. Sein Danken ebenso, worin es das andere Extrem als das Wesen anerkennt, und sich aufhebt, ist selbst sein eigenes Thun, welches das Thun des anderen Extrems aufwiegt, und der sich preisgebenden Wohlthat ein gleiches Thun entgegenstellt; wenn jenes ihm seine Oberfläche überläßt, so dankt es aber auch, und thut darin, indem es sein Thun, d. h. sein Wesen selbst aufgiebt, eigentlich mehr als das andere, das nur eine Oberfläche von sich abstößt. Die ganze Bewegung reflectirt sich also nicht nur im wirklichen Begehren, Arbeiten und Genießen, sondern sogar selbst im Danken, worin das Gegentheil zu geschehen scheint, in das Extrem der Einzelnheit. Das Bewußtseyn fühlt sich darin als dieses Einzelne, und läßt sich durch den Schein seines Verzichtleistens nicht täuschen; denn die Wahrheit desselben ist, daß es sich nicht aufgegeben hat; was zu Stande gekommen, ist nur die gedoppelte Reflexion in die beiden Extreme, und das Resultat die wiederholte Spaltung in das entgegengesetzte Bewußtseyn des Unwandelbaren und in das Bewußtseyn des gegenüberstehenden Wollens, Vollbringens, Genießens, und des auf sich Verzichtleistens selbst, oder der fürsichseyenden Einzelnheit überhaupt.

Es ist damit das dritte Verhältniß der Bewegung dieses Bewußtseyns eingetreten, welches aus dem zweiten als ein solches hervortritt, das in Wahrheit durch sein Wollen und Voll-

bringen sich als selbstständiges erprobt hat. Im ersten Verhältnisse war es nur Begriff des wirklichen Bewußtseyns, oder das innere Gemüth, welches im Thun und Genusse noch nicht wirklich ist; das zweite ist diese Verwirklichung, als äußeres Thun und Genießen; hieraus aber zurückgekehrt ist es ein solches, welches sich als wirkliches und wirkendes Bewußtseyn erfahren, oder dem es wahr ist, an und für sich zu seyn. Darin ist aber nun der Feind in seiner eigensten Gestalt aufgefunden. Im Kampfe des Gemüths ist das einzelne Bewußtseyn nur als muskalisches, abstractes Moment; in der Arbeit und dem Genusse, als der Realisirung dieses wesenlosen Seyns, kann es unmittelbar sich vergessen, und die bewußte Eigenheit in dieser Wirklichkeit wird durch das dankende Anerkennen niedergeschlagen. Dieses Niederschlagen ist aber in Wahrheit eine Rückkehr des Bewußtseyns in sich selbst, und zwar in sich als die ihm wahrhafte Wirklichkeit.

Dieß dritte Verhältniß, worin diese wahrhafte Wirklichkeit das Eine Extrem ist, ist die Beziehung derselben auf das allgemeine Wesen, als der Nichtigkeit; und die Bewegung dieser Beziehung ist noch zu betrachten.

Was zuerst die entgegengesetzte Beziehung des Bewußtseyns betrifft, worin ihm seine Realität unmittelbar das Nichtige ist, so wird also sein wirkliches Thun zu einem Thun von Nichts, sein Genuß Gefühl seines Unglücks. Hiermit verlieren Thun und Genuß allen allgemeinen Inhalt und Bedeutung, denn dadurch hätten sie ein An- und Fürsichseyn, und beide ziehen sich in die Einzelnheit zurück, auf welche das Bewußtseyn, sie aufzuheben, gerichtet ist. Seiner als dieses wirklichen Einzelnen ist das Bewußtseyn sich in den thierischen Functionen bewußt. Diese, statt unbefangen als etwas, das an und für sich nichtig ist und keine Wichtigkeit und Wesenheit für den Geist erlangen kann, gethan zu werden, da sie es sind, in welchen sich der Feind in seiner eigenthümlichen Gestalt zeigt, sind vielmehr Gegenstand des ernstlichen Bemühens und werden gerade zum

Wichtigsten. Indem aber dieser Feind in seiner Niederlage sich erzeugt, das Bewußtseyn, da es sich ihn fixirt, vielmehr statt frei davon zu werden, immer dabei verweilt, und sich immer verunreinigt erblickt, und indem zugleich dieser Inhalt seines Bestrebens, statt eines Wesentlichen das Niedrigste, statt eines Allgemeinen das Einzelnste ist, so sehen wir nur eine auf sich und ihr kleines Thun beschränkte und sich bebrütende ebenso unglückliche als ärmliche Persönlichkeit.

Aber an beides, das Gefühl seines Unglücks und die Aermlichkeit seines Thuns knüpft sich ebenso das Bewußtseyn seiner Einheit mit dem Unwandelbaren. Denn die versuchte unmittelbare Vernichtung seines wirklichen Seyns ist *vermittelt* durch den Gedanken des Unwandelbaren und geschieht in dieser *Beziehung*. Die *mittelbare* Beziehung macht das Wesen der negativen Bewegung aus, in welcher es sich gegen seine Einzelnheit richtet, welche aber ebenso als *Beziehung an sich* positiv ist, und für es selbst diese seine *Einheit* hervorbringen wird.

Diese mittelbare Beziehung ist hiermit ein Schluß, in welchem die sich zuerst als gegen das *Ansich* entgegengesetzt fixirende Einzelnheit mit diesem andern Extreme nur durch ein drittes zusammengeschlossen ist. Durch diese Mitte ist das Extrem des unwandelbaren Bewußtseyns für das unwesentliche Bewußtseyn, in welchem zugleich auch dieß ist, daß es ebenso für jenes nur durch diese Mitte sey, und diese Mitte hiermit eine solche, die beide Extreme einander vorstellt, und der gegenseitige Diener eines jeden bei dem andern ist. Diese Mitte ist selbst ein bewußtes Wesen, denn sie ist ein das Bewußtseyn als solches vermittelndes Thun; der Inhalt dieses Thuns ist die Vertilgung, welche das Bewußtseyn mit seiner Einzelnheit vornimmt.

In ihr also befreit dieses sich von dem Thun und Genusse als *dem seinen*; es stößt von sich als *fürsichseyendem* Extreme das Wesen seines *Willens* ab, und wirft auf die Mitte oder den Diener die Eigenheit und Freiheit des Entschlusses, und da-

mit die Schuld seines Thuns. Dieser Vermittler, als mit dem unwandelbaren Wesen in unmittelbarer Beziehung, dient mit seinem Rathe über das Rechte. Die Handlung, indem sie Befolgung eines fremden Beschlusses ist, hört nach der Seite des Thuns oder des Willens auf, die eigne zu seyn. Es bleibt aber noch ihre gegenständliche Seite dem unwesentlichen Bewußtseyn, nämlich die Frucht seiner Arbeit und der Genuß. Diesen stößt es also ebenso von sich ab, und leistet wie auf seinen Willen so auf seine in der Arbeit und im Genusse erhaltene Wirklichkeit Verzicht; auf sie, theils als auf die erreichte Wahrheit seiner selbstbewußten Selbstständigkeit, — indem es etwas ganz Fremdes, ihm Sinnloses vorstellend und sprechend sich bewegt; — theils auf sie als äußerliches Eigenthum, — indem es von dem Besitze, den es durch die Arbeit erworben, etwas abläßt; theils auf den gehabten Genuß, — indem es ihn im Fasten und Kasteien auch wieder ganz sich versagt.

Durch diese Momente des Aufgebens des eignen Entschlusses, dann des Eigenthumes und Genusses, und endlich durch das positive Moment des Treibens eines unverstandenen Geschäftes nimmt es sich in Wahrheit und vollständig das Bewußtseyn der innern und äußern Freiheit, der Wirklichkeit als seines Fürsichseyns; es hat die Gewißheit, in Wahrheit seines Ichs sich entäußert, und sein unmittelbares Selbstbewußtseyn zu einem Dinge, zu einem gegenständlichen Seyn gemacht zu haben. — Die Verzichtleistung auf sich konnte es allein durch diese wirkliche Aufopferung bewähren; denn nur in ihr verschwindet der Betrug, welcher in dem innern Anerkennen des Dankens durch Herz Gesinnung und Mund liegt, einem Anerkennen, welches zwar alle Macht des Fürsichseyns abwälzt, und sie einem Gotte von oben zuschreibt, aber in diesem Abwälzen selbst sich die äußere Eigenheit in dem Besitze, den es nicht aufgiebt, die innere aber in dem Bewußtseyn des Entschlusses, den es selbst gefaßt, und in dem Bewußt-

seyn seines durch es bestimmten Inhalts, den es nicht gegen einen fremden es sinnlos erfüllenden umgetauscht hat, behält.

Aber in der wirklich vollbrachten Aufopferung hat an sich, wie das Bewußtseyn das Thun als das seinige aufgehoben hat, auch sein Unglück von ihm abgelassen. Daß dieß Ablassen an sich geschehen ist, ist jedoch ein Thun des andern Extrems des Schlusses, welches das ansichseyende Wesen ist. Jene Aufopferung des unwesentlichen Extrems war aber zugleich nicht ein einseitiges Thun, sondern enthielt das Thun des Andern in sich. Denn das Aufgeben des eignen Willens ist nur einer Seits negativ, seinem Begriffe nach oder an sich zugleich aber positiv, nämlich das Setzen des Willens als eines Andern, und bestimmt des Willens als eines nicht Einzelnen, sondern Allgemeinen. Für dieß Bewußtseyn ist diese positive Bedeutung des negativ gesetzten einzelnen Willens der Willen des andern Extrems, der ihm, weil er eben ein Anderes für es ist, nicht durch sich, sondern durch das Dritte, den Vermittler als Rath, wird. Es wird daher für es sein Willen wohl zum allgemeinen und an sich seyenden Willen, aber es selbst ist sich nicht dieß Ansich; das Aufgeben des seinigen als einzelnen ist ihm nicht dem Begriffe nach das Positive des allgemeinen Willens. Ebenso sein Aufgeben des Besitzes und Genusses hat nur dieselbe negative Bedeutung, und das Allgemeine, das für es dadurch wird, ist ihm nicht sein eignes Thun. Diese Einheit des Gegenständlichen und des Fürsichseyns, welche im Begriffe des Thuns ist, und welche darum dem Bewußtseyn als das Wesen und Gegenstand wird, — wie sie ihm nicht der Begriff seines Thuns ist, so ist sie ihm auch dieß nicht, daß sie als Gegenstand für es wird, unmittelbar und durch es selbst, sondern es läßt sich von dem vermittelnden Diener diese selbst noch gebrochene Gewißheit aussprechen, daß nur an sich sein Unglück das verkehrte, nämlich sich in seinem Thun selbstbefriedigendes Thun, oder seliger Genuß; sein ärmliches Thun

ebenso an sich das verkehrte, nämlich absolutes Thun; dem Begriffe nach, das Thun nur als Thun des Einzelnen überhaupt Thun ist. Aber für es selbst bleibt das Thun und sein wirkliches Thun ein ärmliches, und sein Genuß der Schmerz, und das Aufgehobenseyn derselben in der positiven Bedeutung ein Jenseits. Aber in diesem Gegenstande, worin ihm sein Thun und Seyn, als dieses einzelnen Bewußtseyns, Seyn und Thun an sich ist, ist ihm die Vorstellung der Vernunft geworden, der Gewißheit des Bewußtseyns in seiner Einzelnheit absolut an sich, oder alle Realität zu seyn.

C. (AA.) Vernunft.

V.

Gewißheit und Wahrheit der Vernunft.

Das Bewußtseyn geht in dem Gedanken, welchen es erfaßt hat, daß das einzelne Bewußtseyn an sich absolutes Wesen ist, in sich selbst zurück. Für das unglückliche Bewußtseyn ist das Ansichseyn das Jenseits seiner selbst. Aber seine Bewegung hat dieß an ihm vollbracht, die Einzelnheit in ihrer vollständigen Entwickelung, oder die Einzelnheit, die wirkliches Bewußtseyn ist, als das Negative seiner selbst, nämlich als das gegenständliche Extrem gesetzt, oder sein Fürsichseyn aus sich hinausgerungen, und es zum Seyn gemacht zu haben; darin ist für es auch seine Einheit mit diesem Allgemeinen geworden, welche für uns, da das aufgehobene Einzelne das Allgemeine ist, nicht mehr außer ihm fällt, und da das Bewußtseyn in dieser seiner Negativität sich selbst erhält, an ihm als solchem sein Wesen ist. Seine Wahrheit ist dasjenige, welches in dem Schlusse, worin die Extreme absolut aus einander gehalten auftraten, als die Mitte erscheint, welche es dem unwandelbaren Bewußtseyn ausspricht, daß das Einzelne auf sich Verzicht gethan, und dem Einzelnen, daß das Unwandelbare kein Extrem mehr für es, sondern mit ihm versöhnt ist. Diese Mitte ist die beide unmittelbar wissende und sie beziehende Einheit, und das Bewußtseyn ihrer Einheit, welche sie dem Bewußtseyn und damit sich selbst ausspricht, die Gewißheit alle Wahrheit zu seyn.

Damit, daß das Selbstbewußtseyn Vernunft ist, schlägt sein bisher negatives Verhältniß zu dem Andersseyn in ein positives

um. Bisher ist es ihm nur um seine Selbstständigkeit und Freiheit zu thun gewesen, um sich für sich selbst auf Kosten der Welt oder seiner eignen Wirklichkeit, welche ihm beide als das Negative seines Wesens erschienen, zu retten und zu erhalten. Aber als Vernunft, seiner selbst versichert, hat es die Ruhe gegen sie empfangen und kann sie ertragen; denn es ist seiner selbst als der Realität gewiß; oder daß alle Wirklichkeit nichts anders ist, als es; sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit; es verhält sich also als Idealismus zu ihr. Es ist ihm, indem es sich so erfaßt, als ob die Welt erst jetzt ihm würde; vorher versteht es sie nicht; es begehrt und bearbeitet sie; zieht sich aus ihr in sich zurück, und vertilgt sie für sich, und sich selbst als Bewußtseyn, als Bewußtseyn derselben als des Wesens, so wie als Bewußtseyn ihrer Nichtigkeit. Hierin erst, nachdem das Grab seiner Wahrheit verloren, das Vertilgen seiner Wirklichkeit selbst vertilgt, und die Einzelnheit des Bewußtseyns ihm an sich absolutes Wesen ist, entdeckte es sie als seine neue wirkliche Welt, die in ihrem Bleiben Interesse für es hat, wie vorhin nur in ihrem Verschwinden; denn ihr Bestehen wird ihm seine eigne Wahrheit und Gegenwart; es ist gewiß, nur sich darin zu erfahren.

Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseyns alle Realität zu seyn; so spricht der Idealismus ihren Begriff aus. Wie das Bewußtseyn, das als Vernunft auftritt, unmittelbar jene Gewißheit an sich hat, so spricht auch der Idealismus sie unmittelbar aus: Ich bin Ich, in dem Sinne, daß Ich, welches mir Gegenstand ist, nicht wie im Selbstbewußtseyn überhaupt, noch auch wie im freien Selbstbewußtseyn, dort nur leerer Gegenstand überhaupt, hier nur Gegenstand, der sich von den Andern zurückhebt, welche neben ihm noch gelten, sondern Gegenstand mit dem Bewußtseyn des Nichtseyns irgend eines Andern, einziger Gegenstand, alle Realität und Gegenwart ist. Das Selbstbewußtseyn ist aber nicht nur für sich sondern auch an sich alle Realität erst dadurch, daß es diese Realität wird, oder vielmehr sich als solche er-

weist. Es erweist sich so in dem Wege, worin zuerst in der dialektischen Bewegung des Meinens Wahrnehmens und des Verstandes das Andersseyn als an sich und dann in der Bewegung durch die Selbstständigkeit des Bewußtseyns in Herrschaft und Knechtschaft, durch den Gedanken der Freiheit, die skeptische Befreiung, und den Kampf der absoluten Befreiung des in sich entzweiten Bewußtseyns, das Andersseyn, insofern es nur für es ist, für es selbst verschwindet. Es traten zwei Seiten nach einander auf, die eine, worin das Wesen oder das Wahre für das Bewußtseyn, die Bestimmtheit des Seyns, die andere, worin es die hatte, nur für es zu seyn. Aber beide reducirten sich in Eine Wahrheit, daß was ist, oder das Ansich nur ist, insofern es für das Bewußtseyn, und was für es ist, auch an sich ist. Das Bewußtseyn, welches diese Wahrheit ist, hat diesen Weg im Rücken und vergessen, indem es unmittelbar als Vernunft auftritt, oder diese unmittelbar auftretende Vernunft tritt nur als die Gewißheit jener Wahrheit auf. Sie versichert so nur, alle Realität zu seyn, begreift dieß aber selbst nicht; denn jener vergessene Weg ist das Begreifen dieser unmittelbar ausgedrückten Behauptung. Und ebenso ist dem, der ihn nicht gemacht hat, diese Behauptung, wenn er sie in dieser reinen Form hört, — denn in einer concreten Gestalt macht er sie wohl selbst, — unbegreiflich.

Der Idealismus, der jenen Weg nicht darstellt, sondern mit dieser Behauptung anfängt, ist daher auch reine Versicherung, welche sich selbst nicht begreift, noch sich Andern begreiflich machen kann. Er spricht eine unmittelbare Gewißheit aus, welcher andere unmittelbare Gewißheiten gegenüberstehen, die allein auf jenem Wege verloren gegangen sind. Mit gleichem Rechte stellen daher neben der Versicherung jener Gewißheit sich auch die Versicherungen dieser andern Gewißheiten. Die Vernunft beruft sich auf das Selbstbewußtseyn eines jeden Bewußtseyns: Ich bin Ich; mein Gegenstand und Wesen ist Ich; und keines wird ihr diese Wahrheit abläugnen. Aber indem sie sie auf diese

Berufung gründet, sanctionirt sie die Wahrheit der andern Gewißheit, nämlich der: es ist Anderes für mich; Anderes als Ich ist mir Gegenstand und Wesen, oder indem Ich mir Gegenstand und Wesen bin, bin ich es nur, indem Ich mich von dem Andern überhaupt zurückziehe, und als eine Wirklichkeit neben es trete. — Erst wenn die Vernunft als Reflexion aus dieser entgegengesetzten Gewißheit auftritt, tritt ihre Behauptung von sich nicht nur als Gewißheit und Versicherung, sondern als Wahrheit auf; und nicht neben Andern, sondern als die einzige. Das unmittelbare Auftreten ist die Abstraction ihres Vorhandenseyns, dessen Wesen und Ansichseyn absoluter Begriff, d. h. die Bewegung seines Gewordenseyns ist. — Das Bewußtseyn wird sein Verhältniß zum Andersseyn oder seinem Gegenstande auf verschiedene Weise bestimmen, je nachdem es gerade auf einer Stufe des sich bewußtwerdenden Weltgeistes steht. Wie er sich und seinen Gegenstand jedesmal unmittelbar findet und bestimmt, oder wie er für sich ist, hängt davon ab, was er schon geworden oder was er schon an sich ist.

Die Vernunft ist die Gewißheit alle Realität zu seyn. Dieses Ansich oder diese Realität ist aber noch ein durchaus Allgemeines, die reine Abstraction der Realität. Es ist die erste Positivität, welche das Selbstbewußtseyn an sich selbst, für sich ist, und Ich daher nur die reine Wesenheit des Seyenden, oder die einfache Kategorie. Die Kategorie, welche sonst die Bedeutung hatte, Wesenheit des Seyenden zu seyn, unbestimmt des Seyenden überhaupt oder des Seyenden gegen das Bewußtseyn, ist jetzt Wesenheit oder einfache Einheit des Seyenden nur als denkende Wirklichkeit; oder sie ist dieß, daß Selbstbewußtseyn und Seyn dasselbe Wesen ist; dasselbe, nicht in der Vergleichung, sondern an und für sich. Nur der einseitige schlechte Idealismus läßt diese Einheit wieder als Bewußtseyn auf die eine Seite, und ihr gegenüber ein Ansich treten. — Diese Kategorie nun oder einfache Einheit des

Selbstbewußtseyns und des Seyns hat aber an sich den Unterschied; denn ihr Wesen ist eben dieses, im Andersseyn oder im absoluten Unterschiede unmittelbar sich selbst-gleich zu seyn. Der Unterschied ist daher; aber vollkommen durchsichtig, und als ein Unterschied, der zugleich keiner ist. Er erscheint als eine Vielheit von Kategorien. Indem der Idealismus die einfache Einheit des Selbstbewußtseyns als alle Realität ausspricht, und sie unmittelbar, ohne sie als absolut negatives Wesen, — nur dieses hat die Negation, die Bestimmtheit oder den Unterschied an ihm selbst, — begriffen zu haben, zum Wesen macht, so ist noch unbegreiflicher, als das erste, dieß zweite, daß in der Kategorie Unterschiede oder Arten seyen. Diese Versicherung überhaupt, so wie die Versicherung von irgend einer bestimmten Anzahl der Arten derselben, ist eine neue Versicherung, welche es aber an ihr selbst enthält, daß man sie sich nicht mehr als Versicherung gefallen lassen müsse. Denn indem im reinen Ich, im reinen Verstande selbst der Unterschied anfängt, so ist damit gesetzt, daß hier die Unmittelbarkeit, das Versichern und Finden aufgegeben werde, und das Begreifen anfange. Die Vielheit der Kategorien aber auf irgend eine Weise wieder als einen Fund, z. B. aus den Urtheilen, aufnehmen, und sich dieselben so gefallen lassen, ist in der That als eine Schmach der Wissenschaft anzusehen; wo sollte noch der Verstand eine Nothwendigkeit aufzuzeigen vermögen, wenn er dieß an ihm selbst, der reinen Nothwendigkeit, nicht vermag?

Weil nun so der Vernunft die reine Wesenheit der Dinge, wie ihr Unterschied, angehört, so könnte eigentlich überhaupt nicht mehr von Dingen die Rede seyn, d. h. einem Solchen, welches für das Bewußtseyn nur das Negative seiner selbst wäre. Denn die vielen Kategorien sind Arten der reinen Kategorie, heißt, sie ist noch ihre Gattung oder Wesen, nicht ihnen entgegengesetzt. Aber sie sind schon das Zweideutige, welches zugleich das Andersseyn gegen die reine Kategorie in seiner Vielheit an sich hat.

Sie widersprechen ihr durch diese Vielheit in der That, und die reine Einheit muß sie an sich aufheben, wodurch sie sich als negative Einheit der Unterschiede constituirt. Als negative Einheit aber schließt sie ebensowohl die Unterschiede als solche, so wie jene erste unmittelbare reine Einheit als solche von sich aus, und ist Einzelnheit; eine neue Kategorie, welche ausschließendes Bewußtseyn, d. h., dieß ist, daß ein Anderes für es ist. Die Einzelnheit ist ihr Uebergang aus ihrem Begriffe zu einer äußern Realität; das reine Schema, welches ebensowohl Bewußtseyn, wie damit, daß es Einzelnheit und ausschließendes Eins ist, das Hindeuten auf ein Anderes ist. Aber dieß Andere dieser Kategorie sind nur die andern ersten Kategorien, nämlich reine Wesenheit, und der reine Unterschied; und in ihr, d. h. eben in dem Gesetztseyn des Andern, oder in diesem Andern selbst das Bewußtseyn ebenso es selbst. Jedes dieser verschiedenen Momente verweist auf ein anderes; es kommt aber in ihnen zugleich zu keinem Andersseyn. Die reine Kategorie verweist auf die Arten, welche in die negative Kategorie, oder die Einzelnheit übergehen; die letztere weist aber auf jene zurück; sie ist selbst reines Bewußtseyn, welches in jeder sich diese klare Einheit mit sich bleibt, eine Einheit aber, die ebenso auf ein Anderes hingewiesen wird, das, indem es ist, verschwunden, und indem es verschwunden, auch wieder erzeugt ist.

Wir sehen hier das reine Bewußtseyn auf eine gedoppelte Weise gesetzt, einmal als das unruhige Hin- und Hergehen, welches alle seine Momente durchläuft, in ihnen das Andersseyn vorschweben hat, das im Erfassen sich aufhebt; das andere Mal vielmehr als die ruhige ihrer Wahrheit gewisse Einheit. Für diese Einheit ist jene Bewegung das Andere; für diese Bewegung aber jene ruhige Einheit; und Bewußtseyn und Gegenstand wechseln in diesen gegenseitigen Bestimmungen ab. Das Bewußtseyn ist sich also einmal das hin- und hergehende Suchen, und sein Gegenstand das reine Ansich und Wesen; das andere Mal

ist sich jenes die einfache Kategorie, und der Gegenstand die Bewegung der Unterschiede. Das Bewußtseyn aber als Wesen ist dieser ganze Verlauf selbst, aus sich als einfacher Kategorie in die Einzelnheit und den Gegenstand überzugehen, und an diesem diesen Verlauf anzuschauen, ihn als einen unterschiedenen aufzuheben, sich zuzueignen, und sich als diese Gewißheit, alle Realität, sowohl es selbst als sein Gegenstand zu seyn, auszusprechen.

Sein erstes Aussprechen ist nur dieses abstracte leere Wort, daß alles sein ist. Denn die Gewißheit alle Realität zu seyn ist erst die reine Kategorie. Diese erste im Gegenstande sich erkennende Vernunft drückt der leere Idealismus aus, welcher die Vernunft nur so auffaßt wie sie sich zunächst ist, und darin, daß er in allem Seyn dies reine Mein des Bewußtseyns aufzeigt und die Dinge als Empfindungen oder Vorstellungen ausspricht, es als vollendete Realität aufgezeigt zu haben wähnt. Er muß darum zugleich absoluter Empirismus seyn, denn für die Erfüllung des leeren Meins, d. h. für den Unterschied und alle Entwickelung und Gestaltung desselben bedarf seine Vernunft eines fremden Anstoßes, in welchem erst die Mannigfaltigkeit des Empfindens oder Vorstellens liege. Dieser Idealismus wird daher eine eben solche sich widersprechende Doppelsinnigkeit, als der Skepticismus, nur daß wie dieser sich negativ, jener sich positiv ausdrückt, aber ebensowenig seine widersprechenden Gedanken des reinen Bewußtseyns als aller Realität, und ebenso des fremden Anstoßes oder des sinnlichen Empfindens und Vorstellens, als einer gleichen Realität, zusammenbringt, sondern von dem Einen zu dem Andern sich herüber und hinüber wirft und in die schlechte, nämlich in die sinnliche Unendlichkeit gerathen ist. Indem die Vernunft alle Realität in der Bedeutung des abstracten Meins, und das Andere ihm ein gleichgültiges Fremdes ist, so ist darin gerade dasjenige Wissen der Vernunft von einem Anderen gesetzt, welches als Meinen, Wahrnehmen und als der das Gemeinte und Wahrgenommene auffassende Verstand vorkam. Ein

solches Wissen wird zugleich, nicht wahres Wissen zu seyn, durch den Begriff dieses Idealismus selbst behauptet; denn nur die Einheit der Apperception ist die Wahrheit des Wissens. Die reine Vernunft dieses Idealismus wird also durch sich selbst, um zu diesem Andern, das ihr wesentlich, d. h. also, das Ansich ist, das sie aber nicht in ihr selbst hat, zu gelangen, an dasjenige Wissen zurückgeschickt, das nicht ein Wissen des Wahren ist; sie verurtheilt sich so mit Wissen und Willen zu einem unwahren Wissen, und kann vom Meinen und Wahrnehmen, das für sie selbst keine Wahrheit hat, nicht ablassen. Sie befindet sich in unmittelbarem Widerspruche, ein gedoppeltes schlechthin Entgegengesetztes als das Wesen zu behaupten, die Einheit der Apperception und ebenso das Ding, welches, wenn es auch fremder Anstoß, oder empirisches Wesen, oder Sinnlichkeit, oder das Ding an sich genannt wird, in seinem Begriffe dasselbe jener Einheit Fremde bleibt.

Dieser Idealismus ist in diesem Widerspruche, weil er den abstracten Begriff der Vernunft als das Wahre behauptet; daher ihm unmittelbar ebensosehr die Realität als eine solche entsteht, welche vielmehr nicht die Realität der Vernunft ist; während die Vernunft zugleich alle Realität seyn sollte; diese bleibt ein unruhiges Suchen, welches in dem Suchen selbst die Befriedigung des Findens für schlechthin unmöglich erklärt. — So inconsequent aber ist diese wirkliche Vernunft nicht; sondern nur erst die Gewißheit, alle Realität zu seyn, ist sie in diesem Begriffe sich bewußt als Gewißheit, als Ich noch nicht die Realität in Wahrheit zu seyn, und ist getrieben, ihre Gewißheit zur Wahrheit zu erheben, und das leere Mein zu erfüllen.

A.

Beobachtende Vernunft.

Dieses Bewußtseyn, welchem das Seyn die Bedeutung des Seinen hat, sehen wir nun zwar wieder in das Meinen und

Wahrnehmen hineingehen, aber nicht als in die Gewißheit eines nur Andern, ſondern mit der Gewißheit, dieß Andere ſelbſt zu ſeyn. Früher iſt es ihm nur geſchehen, manches an dem Dinge wahrzunehmen, und zu erfahren; hier ſtellt es die Beobachtungen und die Erfahrung ſelbſt an. Meinen und Wahrnehmen, das für uns früher ſich aufgehoben, wird nun von dem Bewußtſeyn für es ſelbſt aufgehoben; die Vernunft geht darauf, die Wahrheit zu wiſſen, was für das Meinen und Wahrnehmen ein Ding iſt, als Begriff zu finden, d. h. in der Dingheit nur das Bewußtſeyn ihrer ſelbſt zu haben. Die Vernunft hat daher jetzt ein allgemeines Intereſſe an der Welt, weil ſie die Gewißheit iſt, Gegenwart in ihr zu haben, oder daß die Gegenwart vernünftig iſt. Sie ſucht ihr Anderes, indem ſie weiß, daran nichts Anderes als ſich ſelbſt zu beſitzen; ſie ſucht nur ihre eigne Unendlichkeit.

Zuerſt ſich in der Wirklichkeit nur ahnend, oder ſie nur als das Ihrige überhaupt wiſſend, ſchreitet ſie in dieſem Sinne zur allgemeinen Beſitznehmung des ihr verſicherten Eigenthums, und pflanzt auf alle Höhen und in alle Tiefen das Zeichen ihrer Souveränetät. Aber dieſes oberflächliche Mein iſt nicht ihr letztes Intereſſe; die Freude dieſer allgemeinen Beſitznehmung findet an ihrem Eigenthume noch das fremde Andere, das die abſtracte Vernunft nicht an ihr ſelbſt hat. Die Vernunft ahnet ſich als ein tieferes Weſen, denn das reine Ich iſt, und muß fordern, daß der Unterſchied, das mannigfaltige Seyn, ihm als das Seinige ſelbſt werde, daß es ſich als die Wirklichkeit anſchaue, und ſich als Geſtalt und Ding gegenwärtig finde. Aber wenn die Vernunft alle Eingeweide der Dinge durchwühlt, und ihnen alle Adern öffnet, daß ſie ſich daraus entgegenſpringen möge, ſo wird ſie nicht zu dieſem Glücke gelangen, ſondern muß an ihr ſelbſt vorher ſich vollendet haben, um dann ihre Vollendung erfahren zu können.

Das Bewußtſeyn beobachtet; d. h. die Vernunft will ſich als ſeyenden Gegenſtand, als wirkliche, ſinnlich-gegenwär-

tige Weise finden und haben. Das Bewußtseyn dieses Beobachtens meint und sagt wohl, daß es nicht sich selbst, sondern im Gegentheil das Wesen der Dinge als der Dinge erfahren wolle. Daß dieß Bewußtseyn dieß meint und sagt, liegt darin, daß es Vernunft ist, aber ihm die Vernunft noch nicht als solche Gegenstand ist. Wenn es die Vernunft als gleiches Wesen der Dinge und seiner selbst wüßte, und daß sie nur in dem Bewußtseyn in ihrer eigenthümlichen Gestalt gegenwärtig seyn kann, so würde es vielmehr in seine eigne Tiefe steigen und sie darin suchen, als in den Dingen. Wenn es sie in dieser gefunden hätte, würde sie von da wieder heraus an die Wirklichkeit gewiesen werden, um in dieser ihren sinnlichen Ausdruck anzuschauen, würde aber ihn sogleich wesentlich als Begriff nehmen. Die Vernunft, wie sie unmittelbar als die Gewißheit des Bewußtseyns alle Realität zu seyn auftritt, nimmt ihre Realität in dem Sinne der Unmittelbarkeit des Seyns, und ebenso die Einheit des Ich mit diesem gegenständlichen Wesen in dem Sinne einer unmittelbaren Einheit, an der sie die Momente des Seyns und des Ich noch nicht getrennt und wieder vereinigt, oder die sie noch nicht erkannt hat. Sie geht daher als beobachtendes Bewußtseyn an die Dinge, in der Meinung, daß sie diese als sinnliche, dem Ich entgegengesetzte Dinge in Wahrheit nehme; allein ihr wirkliches Thun widerspricht dieser Meinung; denn sie erkennt die Dinge, sie verwandelt ihre Sinnlichkeit in Begriffe, d. h. eben in ein Seyn, welches zugleich Ich ist, das Denken somit in ein seyendes Denken, oder das Seyn in ein gedachtes Seyn, und behauptet in der That, daß die Dinge nur als Begriffe Wahrheit haben. Für dieß beobachtende Bewußtseyn wird darin nur dieß, was die Dinge sind, für uns aber, was es selbst ist; das Resultat seiner Bewegung aber wird dieß seyn, für sich selbst dieß zu werden, was es an sich ist.

Das Thun der beobachtenden Vernunft ist in den Momenten seiner Bewegung zu betrachten, wie sie die Natur, den Geist,

und endlich die Beziehung beider als sinnliches Seyn aufnimmt, und sich als seyende Wirklichkeit sucht.

a. Beobachtung der Natur.

Wenn das gedankenlose Bewußtseyn das Beobachten und Erfahren als die Quelle der Wahrheit ausspricht, so mögen wohl ihre Worte so lauten, als ob es allein um ein Schmecken, Riechen, Fühlen, Hören und Sehen zu thun sey; es vergißt in dem Eifer, womit es das Schmecken, Riechen u. s. f. empfiehlt, zu sagen, daß es in der That auch ebenso wesentlich den Gegenstand dieses Empfindens sich schon bestimmt hat, und diese Bestimmung ihm wenigstens so viel gilt, als jenes Empfinden. Es wird auch sogleich eingestehen, daß es ihm nicht so überhaupt nur ums Wahrnehmen zu thun sey, und wird z. B. die Wahrnehmung, daß dieß Federmesser neben dieser Tabacksdose liegt, nicht für eine Beobachtung gelten lassen. Das Wahrgenommene soll wenigstens die Bedeutung eines Allgemeinen, nicht eines sinnlichen Diesen haben.

Dieß Allgemeine ist so nur erst das Sichgleichbleibende; seine Bewegung nur das gleichförmige Wiederkehren desselben Thuns. Das Bewußtseyn, welches insofern im Gegenstande nur die Allgemeinheit oder das abstracte Mein findet, muß die eigentliche Bewegung desselben auf sich selbst nehmen, und, indem es noch nicht der Verstand desselben ist, wenigstens sein Gedächtniß seyn, welches das, was in der Wirklichkeit nur auf einzelne Weise vorhanden ist, auf allgemeine Weise ausdrückt. Dieß oberflächliche Herausheben aus der Einzelnheit, und die ebenso oberflächliche Form der Allgemeinheit, worin das Sinnliche nur aufgenommen wird, ohne an sich selbst Allgemeines geworden zu seyn, das Beschreiben der Dinge hat noch in dem Gegenstande selbst die Bewegung nicht; sie ist vielmehr nur in dem Beschreiben. Der Gegenstand, wie er beschrieben ist, hat daher das Interesse verloren; ist der eine beschrieben, so muß ein anderer vorgenommen, und immer gesucht werden, damit das Beschreiben

nicht ausgehe. Iſt es nicht ſo leicht mehr, neue ganze Dinge zu finden, ſo muß zu den ſchon gefundenen zurückgegangen werden, um ſie weiter zu theilen, auseinander zu legen, und neue Seiten der Dingheit an ihnen noch aufzuſpüren. Dieſem raſtloſen unruhigen Inſtinkte kann es nie an Material gebrechen; eine neue ausgezeichnete Gattung oder gar einen neuen Planeten zu finden, dem, ob er zwar ein Individuum iſt, doch die Natur eines Allgemeinen zukommt, kann nur Glücklichen zu Theil werden. Aber die Grenze deſſen, was wie der Elephant, die Eiche, das Gold ausgezeichnet, was Gattung und Art iſt, geht durch viele Stufen in die unendliche Beſonderung der chaotiſchen Thiere und Pflanzen, der Gebirgsarten, oder der durch Gewalt und Kunſt erſt darzuſtellenden Metalle, Erden u. ſ. f. über. In dieſem Reiche der Unbeſtimmtheit des Allgemeinen, worin die Beſonderung wieder der Vereinzelung ſich nähert, und in ſie hie und da auch wieder ganz herabſteigt, iſt ein unerſchöpflicher Vorrath fürs Beobachten und Beſchreiben aufgethan. Hier, wo ihm ein unüberſehbares Feld ſich eröffnet, an der Grenze des Allgemeinen kann es vielmehr ſtatt eines unermeßlichen Reichthums nur die Schranke der Natur und ſeines eigenen Thuns gefunden haben; es kann nicht mehr wiſſen, ob das Anſichzuſeynſcheinende nicht eine Zufälligkeit iſt; was das Gepräge eines verwirrten oder unreifen, ſchwachen und der elementariſchen Unbeſtimmtheit kaum ſich entwickelnden Gebildes an ſich trägt, kann nicht darauf Anſpruch machen, auch nur beſchrieben zu werden.

Wenn es dieſem Suchen und Beſchreiben nur um die Dinge zu thun zu ſeyn ſcheint, ſo ſehen wir es in der That nicht an dem ſinnlichen Wahrnehmen fortlaufen, ſondern das, woran die Dinge erkannt werden, iſt ihm wichtiger als der übrige Umfang der ſinnlichen Eigenſchaften, welche das Ding ſelbſt wohl nicht entbehren kann, aber deren das Bewußtſeyn ſich entübrigt. Durch dieſe Unterſcheidung in das Weſentliche und Unweſentliche hebt ſich der Begriff aus der ſinnlichen Zerſtreuung

empor, und das Erkennen erklärt darin, daß es ihm wenigstens ebenso wesentlich um sich selbst, als um die Dinge zu thun ist. Es geräth bei dieser gedoppelten Wesentlichkeit in ein Schwanken, ob das, was für das Erkennen das Wesentliche und Nothwendige ist, es auch an den Dingen sey. Eines Theils sollen die Merkmale nur dem Erkennen dienen, wodurch es die Dinge von einander unterscheide; aber anderen Theils nicht das Unwesentliche der Dinge erkannt werden, sondern das, wodurch sie selbst aus der allgemeinen Continuität des Seyns überhaupt sich losreißen, sich von dem Anderen abscheiden und für sich sind. Die Merkmale sollen nicht nur wesentliche Beziehung auf das Erkennen haben, sondern auch die wesentlichen Bestimmtheiten der Dinge, und das künstliche System soll dem Systeme der Natur selbst gemäß seyn, und nur dieses ausdrücken. Aus dem Begriffe der Vernunft ist dieß nothwendig, und der Instinkt derselben, — denn sie verhält sich nur als solcher in diesem Beobachten, — hat auch in seinen Systemen diese Einheit erreicht, wo nämlich ihre Gegenstände selbst so beschaffen sind, daß sie eine Wesentlichkeit oder ein Fürsichseyn an ihnen haben, und nicht nur Zufall dieses Augenblicks oder dieses Hier sind. Die Unterscheidungsmerkmale der Thiere z. B. sind von den Klauen und Zähnen genommen; denn in der That unterscheidet nicht nur das Erkennen dadurch ein Thier von dem anderen; sondern das Thier scheidet sich dadurch selbst ab; durch diese Waffen erhält es sich für sich, und gesondert von dem Allgemeinen. Die Pflanze dagegen kommt nicht zum Fürsichseyn, sondern berührt nur die Grenze der Individualität; an dieser Grenze, wo sie den Schein der Entzweiung in Geschlechter aufzeigt, ist sie deswegen aufgenommen und unterschieden worden. Was aber weiter hinuntersteht, kann sich nicht mehr selbst von Anderem unterscheiden, sondern geht verloren, indem es in den Gegensatz kommt. Das ruhende Seyn, und das Seyn im Verhältnisse kommt in Streit mit einander, das Ding ist in diesem etwas anderes, als nach

jenem, da hingegen das Individuum dieß iſt, im Verhältniſſe zu Anderem ſich zu erhalten. Was aber dieß nicht vermag, und chemiſcher Weiſe ein Anderes wird, als es empiriſcher Weiſe iſt, verwirrt das Erkennen, und bringt es in denſelben Streit, ob es ſich an die eine und andere Seite halten ſoll, da das Ding ſelbſt nichts gleichbleibendes iſt, und ſie an ihm auseinanderfallen.

In ſolchen Syſtemen des allgemeinen Sichgleichbleibenden hat alſo dieſes die Bedeutung, ebenſowohl das Sichgleichbleibende des Erkennens, wie der Dinge ſelbſt zu ſeyn. Allein dieſe Ausbreitung der gleichbleibenden Beſtimmtheiten, deren jede ruhig die Reihe ihres Fortgangs beſchreibt, und Raum erhält, um für ſich zu gewähren, geht weſentlich ebenſoſehr in ihr Gegentheil über, in die Verwirrung dieſer Beſtimmtheiten; denn das Merkmal, die allgemeine Beſtimmtheit, iſt die Einheit des Entgegengeſetzten, des Beſtimmten und des an ſich Allgemeinen; ſie muß alſo in dieſen Gegenſatz auseinander treten. Wenn nun die Beſtimmtheit nach einer Seite das Allgemeine, worin ſie ihr Weſen hat, beſiegt, ſo erhält dieſes dagegen auf der anderen Seite ebenſo ſich ſeine Herrſchaft über ſie, treibt die Beſtimmtheit an ihre Grenze, vermiſcht da ihre Unterſchiede und Weſentlichkeiten. Das Beobachten, welches ſie ordentlich auseinanderhielt und an ihnen etwas Feſtes zu haben glaubte, ſieht über ein Princip die anderen herübergreifen, Uebergänge und Verwirrungen ſich bilden, und in dieſem das verbunden, was es zuerſt für ſchlechthin getrennt nahm, und getrennt, was es zuſammen rechnete; ſo daß dieß Feſthalten an dem ruhigen ſich gleichbleibenden Seyn ſich hier gerade in ſeinen allgemeinſten Beſtimmungen, z. B. was das Thier, die Pflanze für weſentliche Merkmale habe, mit Inſtanzen geneckt ſehen muß, die ihm jede Beſtimmung rauben, die Allgemeinheit, zu der es ſich erhob, zum Verſtummen bringen, und es aufs gedankenloſe Beobachten und Beſchreiben zurückſetzen.

Dieſes ſich auf das Einfache einſchränkende oder die ſinnliche Zerſtreuung durch das Allgemeine beſchränkende Beobachten findet

alſo an ſeinem Gegenſtande die Verwirrung ſeines Princips, weil das Beſtimmte durch ſeine Natur ſich in ſeinem Gegentheile verlieren muß; die Vernunft muß darum vielmehr von der trägen Beſtimmtheit, die den Schein des Bleibens hatte, zur Beobachtung derſelben, wie ſie in Wahrheit iſt, nämlich ſich auf ihr Gegentheil zu beziehen, fortgehen. Was weſentliche Merkmale genannt werden, ſind ruhende Beſtimmtheiten, welche ſo, wie ſie als einfache ſich ausdrücken und aufgefaßt werden, nicht das, was ihre Natur ausmacht, verſchwindende Momente der ſich in ſich zurücknehmenden Bewegung zu ſeyn, darſtellen. Indem jetzt der Vernunftinſtinkt dazu kommt, die Beſtimmtheit, ihrer Natur gemäß, weſentlich nicht für ſich zu ſeyn, ſondern in das Entgegengeſetzte überzugehen, aufzuſuchen, ſucht er nach dem Geſetze und dem Begriffe deſſelben; zwar nach ihnen ebenſo als ſeyender Wirklichkeit, aber dieſe wird ihm in der That verſchwinden, und die Seiten des Geſetzes werden ihm zu reinen Momenten, oder Abſtractionen werden, ſo daß das Geſetz in der Natur des Begriffes hervortritt, welcher das gleichgültige Beſtehen der ſinnlichen Wirklichkeit an ſich vertilgt hat.

Dem beobachtenden Bewußtſeyn iſt die Wahrheit des Geſetzes in der Erfahrung, als in der Weiſe, daß ſinnliches Seyn für es iſt, nicht an und für ſich ſelbſt. Wenn aber das Geſetz nicht in dem Begriffe ſeine Wahrheit hat, ſo iſt es etwas Zufälliges, nicht eine Nothwendigkeit, oder in der That nicht ein Geſetz. Aber daß es weſentlich als Begriff iſt, widerſtreitet nicht nur dem nicht, daß es für die Beobachtung vorhanden iſt, ſondern hat darum vielmehr nothwendiges Daſeyn, und iſt für die Beobachtung. Das Allgemeine, im Sinne der Vernunftallgemeinheit, iſt auch allgemein in dem Sinne, den jener an ihm hat, daß es für das Bewußtſeyn, ſich als das Gegenwärtige und Wirkliche, oder daß der Begriff ſich in der Weiſe der Dingheit und des ſinnlichen Seyns darſtellt; — aber ohne darum ſeine Natur zu verlieren, und in das träge Beſtehen oder die

gleichgültige Aufeinanderfolge hinabgefallen zu ſeyn. Was allgemein gültig iſt, iſt auch allgemein geltend; was ſeyn ſoll, iſt in der That auch, und was nur ſeyn ſoll, ohne zu ſeyn, hat keine Wahrheit. Hieran bleibt der Inſtinkt der Vernunft mit Recht ſeiner Seits feſt hängen, und läßt ſich nicht durch die Gedankendinge, die nur ſeyn ſollen, und als Sollen Wahrheit haben ſollen, ob ſie ſchon in keiner Erfahrung angetroffen werden, — durch die Hypotheſen ſo wenig als durch alle anderen Unſichtbarkeiten eines perennirenden Sollens irre machen; denn die Vernunft iſt eben dieſe Gewißheit, Realität zu haben, und was nicht als ein Selbſtweſen für das Bewußtſeyn iſt, d. h. was nicht erſcheint, iſt für es gar Nichts.

Daß die Wahrheit des Geſetzes weſentlich Realität iſt, wird zwar dieſem bei dem Beobachten bleibenden Bewußtſeyn, wieder zu einem Gegenſatze gegen den Begriff, und gegen das an ſich Allgemeine, oder ein ſolches, wie ſein Geſetz iſt, iſt ihm nicht ein Weſen der Vernunft; es meint darin etwas Fremdes zu erhalten. Allein es widerlegt dieſe ſeine Meinung durch die That, in welcher es ſelbſt ſeine Allgemeinheit nicht in dem Sinne nimmt, daß alle einzelnen ſinnlichen Dinge ihm die Erſcheinung des Geſetzes gezeigt haben müßten, um die Wahrheit deſſelben behaupten zu können. Daß die Steine von der Erde aufgehoben und freigelaſſen, fallen, dazu fordert es gar nicht, daß mit allen Steinen dieſer Verſuch gemacht werde; es ſagt vielleicht wohl, daß dieß wenigſtens mit ſehr vielen müſſe verſucht worden ſeyn, woraus dann auf die übrigen mit größter Wahrſcheinlichkeit, oder mit vollem Rechte nach der Analogie geſchloſſen werden könne. Allein die Analogie giebt nicht nur kein volles Recht, ſondern ſie widerlegt, um ihrer Natur willen, ſich ſo oft, daß nach der Analogie ſelbſt zu ſchließen, die Analogie vielmehr keinen Schluß zu machen erlaubt. Die Wahrſcheinlichkeit, auf welche ſich das Reſultat derſelben reduciren würde, verliert gegen die Wahrheit allen Unterſchied von geringerer und größerer Wahrſcheinlichkeit; ſie ſey

ſo groß, als ſie will, iſt ſie nichts gegen die Wahrheit. Der Inſtinkt der Vernunft nimmt aber in der That ſolche Geſetze für Wahrheit an, und erſt in Beziehung auf ihre Nothwendigkeit, die er nicht erkennt, geräth er in dieſe Unterſcheidung, und ſetzt die Wahrheit der Sache ſelbſt zur Wahrſcheinlichkeit herab, um die unvollkommene Weiſe, in welcher die Wahrheit für das Bewußtſeyn, das die Einſicht in den reinen Begriff noch nicht erreicht hat, vorhanden iſt, zu bezeichnen; denn die Allgemeinheit iſt nur als einfache unmittelbare Allgemeinheit vorhanden. Aber zugleich um ihrer willen hat das Geſetz für das Bewußtſeyn Wahrheit; daß der Stein fällt, iſt ihm darum wahr, weil ihm der Stein ſchwer iſt, d. h. weil er in der Schwere an und für ſich ſelbſt die weſentliche Beziehung auf die Erde hat, die ſich als Fall ausdrückt. Es hat alſo in der Erfahrung das Seyn des Geſetzes, aber ebenſo daſſelbe als Begriff und nur um beider Umſtände willen zuſammen iſt es ihm wahr; es gilt darum als Geſetz, weil es in der Erſcheinung ſich darſtellt, und zugleich an ſich ſelbſt Begriff iſt.

Der Vernunftinſtinkt dieſes Bewußtſeyns geht, weil das Geſetz zugleich an ſich Begriff iſt, nothwendig, aber ohne zu wiſſen, daß er dieß will, ſelbſt darauf, das Geſetz und ſeine Momente zum Begriffe zu reinigen. Er ſtellt Verſuche über das Geſetz an. Wie das Geſetz zuerſt erſcheint, ſtellt es ſich unrein, umhüllt von einzelnem ſinnlichen Seyn, und der Begriff, der ſeine Natur ausmacht, ſich im empiriſchen Stoff verſenkt dar. Der Vernunftinſtinkt geht in ſeinen Verſuchen darauf, zu finden, was unter dieſen und jenen Umſtänden erfolge. Das Geſetz ſcheint hierdurch nur um ſo mehr in ſinnliches Seyn getaucht zu werden; allein dieß geht darin vielmehr verloren. Dieſe Forſchung hat die innere Bedeutung, reine Bedingungen des Geſetzes zu finden; was nichts anderes ſagen will, (wenn auch das Bewußtſeyn, das ſich ſo ausdrückt, meinen ſollte, es ſage damit etwas anderes) als das Geſetz ganz in die Geſtalt des Begriffes zu erheben, und

alle Gebundenheit seiner Momente an bestimmtes Seyn zu tilgen. Die negative Elektricität, z. B. welche etwa zuerst als Harzelektricität, sowie die positive als Glaselectricität sich ankündigt, verliert durch die Versuche ganz diese Bedeutung, und wird rein zur positiven und negativen Elektricität, deren jede nicht einer besonderen Art von Dingen mehr angehört; und es hört auf, gesagt werden zu können, daß es Körper giebt, die positiv elektrisch, andere, die negativ elektrisch sind. So macht auch das Verhältniß von Säure und Base und deren Bewegung gegen einander ein Gesetz aus, worin diese Gegensätze als Körper erscheinen. Allein diese abgesonderten Dinge haben keine Wirklichkeit; die Gewalt, welche sie auseinander reißt, kann sie nicht hindern, sogleich in einen Proceß wieder einzutreten; denn sie sind nur diese Beziehung. Sie können nicht wie ein Zahn oder eine Klaue für sich bleiben, und so aufgezeigt werden. Daß dieß ihr Wesen ist, unmittelbar in ein neutrales Product überzugehen, macht ihr Seyn zu einem Ansichaufgehobenen, oder zu einem Allgemeinen, und Säure und Base haben Wahrheit nur als Allgemeine. Wie also Glas und Harz ebensowohl positiv als negativ elektrisch seyn kann, so ist Säure und Base nicht als Eigenschaft an diese oder jene Wirklichkeit gebunden, sondern jedes Ding ist nur relativ sauer und basisch; was decidirte Base oder Säure zu seyn scheint, erhält in den sogenannten Synsomatien die entgegengesetzte Bedeutung zu einem andern. — Das Resultat der Versuche hebt auf diese Weise die Momente oder Begeistungen als Eigenschaften der bestimmten Dinge auf, und befreit die Prädicate von ihren Subjecten. Diese Prädicate werden, wie sie in Wahrheit sind, nur als allgemeine gefunden; um dieser Selbstständigkeit willen erhalten sie daher den Namen von Materien, welche weder Körper, noch Eigenschaften sind, und man hütet sich wohl, Sauerstoff u. s. f. positive und negative Elektricität, Wärme u. s. w. Körper zu nennen.

Die Materie ist hingegen nicht ein seyendes Ding,

ſondern das Seyn als allgemeines, oder in der Weiſe des Begriffs. Die Vernunft, welche noch Inſtinkt iſt, macht dieſen richtigen Unterſchied, ohne das Bewußtſeyn, daß ſie, indem ſie das Geſetz an allem ſinnlichen Seyn verſucht, eben darin ſein nur ſinnliches Seyn aufhebt, und, indem ſie ſeine Momente als Materien auffaßt, ihre Weſenheit ihm zum Allgemeinen geworden, und in dieſem Ausdrucke als ein unſinnliches Sinnliches, als ein körperloſes, und doch gegenſtändliches Seyn ausgeſprochen iſt.

Es iſt nun zu ſehen, welche Wendung für ihn ſein Reſultat nimmt, und welche neue Geſtalt ſeines Beobachtens damit auftritt. Als die Wahrheit dieſes verſuchenden Bewußtſeyns ſehen wir das reine Geſetz, welches ſich vom ſinnlichen Seyn befreit, wir ſehen es als Begriff, der im ſinnlichen Seyn vorhanden, aber in ihm ſelbſtſtändig und ungebunden ſich bewegt, in es verſenkt frei davon und einfacher Begriff iſt. Dieß, was in Wahrheit das Reſultat und Weſen iſt, tritt für dieß Bewußtſeyn nun ſelbſt, aber als Gegenſtand auf, und zwar indem er eben für es nicht Reſultat und ohne die Beziehung auf die vorhergehende Bewegung iſt, als eine beſondere Art von Gegenſtand, und ſein Verhältniß zu dieſem als ein anderes Beobachten.

Solcher Gegenſtand, welcher den Proceß in der Einfachheit des Begriffes an ihm hat, iſt das Organiſche. Es iſt dieſe abſolute Flüſſigkeit, worin die Beſtimmtheit, durch welche es nur für Anderes wäre, aufgelöſ't iſt. Wenn das unorganiſche Ding die Beſtimmtheit zu ſeinem Weſen hat, und deswegen nur mit einem andern Dinge zuſammen die Vollſtändigkeit der Momente des Begriffs ausmacht, und daher in die Bewegung tretend verloren geht: ſo ſind dagegen an dem organiſchen Weſen alle Beſtimmtheiten, durch welche es für Anderes offen iſt, unter die organiſche einfache Einheit gebunden; es tritt keine als weſentlich auf, welche ſich frei auf Anderes bezöge; und das Organiſche erhält ſich daher in ſeiner Beziehung ſelbſt.

Die Seiten des Geſetzes, auf deſſen Beobachtung hier

der Vernunftinstinkt geht, sind, wie aus dieser Bestimmung folgt, zunächst die organische Natur und die unorganische in ihrer Beziehung auf einander. Diese letztere ist für die organische eben die ihrem einfachen Begriffe entgegengesetzte Freiheit der losgebundenen Bestimmtheiten, in welchen die individuelle Natur zugleich aufgelöst ist, und aus deren Continuität sie zugleich sich absondert und für sich ist. Luft, Wasser, Erde, Zonen und Klima sind solche allgemeine Elemente, die das unbestimmte einfache Wesen der Individualitäten ausmachen, und worin diese zugleich in sich reflectirt sind. Weder die Individualität ist schlechthin an und für sich, noch das Elementarische, sondern in der selbstständigen Freiheit, in welcher sie für die Beobachtung gegen einander auftreten, verhalten sie sich zugleich als wesentliche Beziehungen, aber so daß die Selbstständigkeit und Gleichgültigkeit beider gegen einander das Herrschende ist, und nur zum Theil in die Abstraction übergeht. Hier ist also das Gesetz, als die Beziehung eines Elements auf die Bildung des Organischen vorhanden, welches das elementarische Seyn ein Mal gegen sich über hat, und das andre Mal es an seiner organischen Reflexion darstellt. Allein solche Gesetze, daß die Thiere, welche der Luft angehören, von der Beschaffenheit der Vögel, welche dem Wasser, von der Beschaffenheit der Fische sind, nordische Thiere ein dickbehaartes Fell haben und sofort, zeigen sogleich eine Armuth, welche der organischen Mannigfaltigkeit nicht entspricht. Außerdem daß die organische Freiheit diesen Bestimmungen ihre Formen wieder zu entziehen weiß, und nothwendig allenthalben Ausnahmen solcher Gesetze oder Regeln, wie man sie nennen wollte, darbietet, so bleibt dieß an denjenigen selbst, welche unter sie fallen, eine so oberflächliche Bestimmung, daß auch der Ausdruck ihrer Nothwendigkeit nicht anders seyn kann, und es nicht über den großen Einfluß hinausbringt; wobei man nicht weiß, was diesem Einflusse eigentlich angehört, und was nicht. Dergleichen Beziehungen des Organischen auf das Elementarische sind daher in der That

nicht Gesetze zu nennen; denn theils erschöpft, wie erinnert worden, eine solche Beziehung ihrem Inhalte nach gar nicht den Umfang des Organischen, theils bleiben aber auch die Momente der Beziehung selbst gleichgültig gegen einander, und drücken keine Nothwendigkeit aus. Im Begriffe der Säure liegt der Begriff der Base, wie im Begriffe der positiven, die negative Elektricität; aber so sehr auch das dickehaarte Fell mit dem Norden, oder der Bau der Fische mit dem Wasser, der Bau der Vögel mit der Luft zusammen, angetroffen werden mag, so liegt im Begriffe des Nordens nicht der Begriff dicker Behaarung, des Meeres nicht der des Baues der Fische, der Luft nicht der des Baues der Vögel. Um dieser Freiheit beider Seiten gegen einander willen giebt es auch Landthiere, welche die wesentlichen Charaktere eines Vogels, des Fisches haben u. s. f. Die Nothwendigkeit, weil sie als keine innere des Wesens begriffen werden kann, hört auch auf, sinnliches Daseyn zu haben, und kann nicht mehr an der Wirklichkeit beobachtet werden, sondern ist aus ihr herausgetreten. So an dem realen Wesen selbst sich nicht findend, ist sie das, was teleologische Beziehung genannt wird, eine Beziehung, die dem bezogenen äußerlich, und daher vielmehr das Gegentheil eines Gesetzes ist. Sie ist der von der nothwendigen Natur ganz befreite Gedanke, welcher sie verläßt, und über ihr sich für sich bewegt.

Wenn die vorhin berührte Beziehung des Organischen auf die elementarische Natur das Wesen desselben nicht ausdrückt, so ist es dagegen in dem Zweckbegriffe enthalten. Diesem beobachtenden Bewußtseyn zwar ist er nicht das eigne Wesen des Organischen, sondern fällt ihm außer demselben, und ist dann nur jene äußerliche, teleologische Beziehung. Allein wie vorhin das Organische bestimmt worden, ist es in der That der reale Zweck selbst; denn indem es sich in der Beziehung auf Anderes selbst erhält, ist es eben dasjenige natürliche Wesen, in welchem die Natur sich in den Begriff reflectirt, und die an der Nothwendigkeit auseinandergelegten Momente einer Ursache und einer Wir-

kung, eines Thätigen und eines Leidenden, in Eins zuſammengenommen, ſo daß hier etwas nicht nur als Reſultat der Nothwendigkeit auftritt, ſondern, weil es in ſich zurückgegangen iſt, iſt das Letzte oder das Reſultat, ebenſowohl das Erſte, welches die Bewegung anfängt, und ſich der Zweck, den es verwirklicht. Das Organiſche bringt nicht etwas hervor, ſondern erhält ſich nur, oder das, was hervorgebracht wird, iſt ebenſo ſchon vorhanden, als es hervorgebracht wird.

Dieſe Beſtimmung iſt, wie ſie an ſich und wie ſie für den Vernunftinſtinkt iſt, näher zu erörtern, um zu ſehen, wie er ſich darin findet, ſich aber in ſeinem Funde nicht erkennt. Der Zweckbegriff alſo, zu dem die beobachtende Vernunft ſich erhebt, wie es ihr bewußter Begriff iſt, iſt ebenſoſehr als ein Wirkliches vorhanden; und iſt nicht nur eine äußere Beziehung deſſelben, ſondern ſein Weſen. Dieſes Wirkliche, welches ſelbſt ein Zweck iſt, bezieht ſich zweckmäßig auf Anderes, d. h. ſeine Beziehung iſt eine zufällige, nach dem, was beide unmittelbar ſind; unmittelbar ſind beide ſelbſtſtändig und gleichgültig gegen einander. Das Weſen ihrer Beziehung aber iſt ein anderes, als ſie ſo zu ſeyn ſcheinen, und ihr Thun hat einen andern Sinn, als es unmittelbar für das ſinnliche Wahrnehmen iſt; die Nothwendigkeit iſt an dem, was geſchieht, verborgen, und zeigt ſich erſt am Ende, aber ſo, daß eben dieß Ende zeigt, daß ſie auch das Erſte geweſen iſt. Das Ende aber zeigt dieſe Priorität ſeiner ſelbſt dadurch, daß durch die Veränderung, welche das Thun vorgenommen hat, nichts Anderes herauskommt, als was ſchon war. Oder wenn wir vom Erſten anfangen, ſo geht dieſes an ſeinem Ende oder in dem Reſultate ſeines Thuns nur zu ſich ſelbſt zurück; und eben hierdurch erweiſt es ſich, ein ſolches zu ſeyn, welches ſich ſelbſt zu ſeinem Ende hat, alſo als Erſtes ſchon zu ſich zurückgekommen, oder an und für ſich ſelbſt iſt. Was es alſo durch die Bewegung ſeines Thuns erreicht, iſt es ſelbſt; und daß es nur ſich ſelbſt erreicht, iſt ſein Selbſtgefühl. Es iſt

hiermit zwar der Unterschied dessen, was es ist, und was es sucht, vorhanden, aber dieß ist nur der Schein eines Unterschieds, und hierdurch ist es Begriff an ihm selbst.

Ebenso ist aber das Selbstbewußtseyn beschaffen, sich auf eine solche Weise von sich zu unterscheiden, worin zugleich kein Unterschied herauskommt. Es findet daher in der Beobachtung der organischen Natur nichts Anderes als dieß Wesen, es findet sich als ein Ding, als ein Leben, macht aber noch zwischen dem, was es selbst ist, und was es gefunden, einen Unterschied, der aber keiner ist. Wie der Instinkt des Thieres das Futter sucht und verzehrt, aber damit nichts Anderes herausbringt als sich: so findet auch der Instinkt der Vernunft in seinem Suchen nur sie selbst. Das Thier endigt mit dem Selbstgefühle. Der Vernunftinstinkt hingegen ist zugleich Selbstbewußtseyn; aber weil er nur Instinkt ist, ist er gegen das Bewußtseyn auf die Seite gestellt, und hat an ihm seinen Gegensatz. Seine Befriedigung ist daher durch diesen entzweit, er findet wohl sich selbst, nämlich den Zweck, und ebenso diesen Zweck als Ding. Aber der Zweck fällt ihm erstlich außer dem Dinge, welcher sich als Zweck darstellt. Dieser Zweck als Zweck ist zweitens zugleich gegenständlich, er fällt ihm daher auch nicht in sich als Bewußtseyn, sondern in einen andern Verstand.

Näher betrachtet liegt diese Bestimmung ebensowohl in dem Begriffe des Dinges, daß es Zweck an ihm selbst ist. Es nämlich erhält sich; d. h. zugleich, es ist seine Natur, die Nothwendigkeit zu verbergen und in der Form zufälliger Beziehung darzustellen; denn seine Freiheit oder sein Fürsichseyn ist eben dieses, sich gegen sein Nothwendiges als ein Gleichgültiges zu verhalten; es stellt sich also selbst als ein solches dar, dessen Begriff außer seinem Seyn falle. Ebenso hat die Vernunft die Nothwendigkeit, ihren eigenen Begriff als außer ihr fallend, hiermit als Ding anzuschauen, als ein solches, gegen das sie, und das hiermit gegenseitig gegen sie, und gegen seinen Begriff gleichgültig

iſt. Als Inſtinkt bleibt ſie auch innerhalb dieſes Seyns oder der Gleichgültigkeit ſtehen, und das Ding, welches den Begriff ausdrückt, bleibt ihm ein Anderes, als dieſer Begriff, der Begriff ein Anderes als das Ding. So iſt das organiſche Ding für ſie nur ſo Zweck an ihm ſelbſt, daß die Nothwendigkeit, welche in ſeinem Thun als verborgen ſich darſtellt, indem das Thuende darin als ein gleichgültiges Fürſichſeyendes ſich verhält, außer dem Organiſchen ſelbſt fällt. — Da aber das Organiſche als Zweck an ihm ſelbſt ſich nicht anders verhalten kann, denn als ein ſolches, ſo iſt auch dieß erſcheinend und ſinnlich gegenwärtig, daß es Zweck an ihm ſelbſt iſt, und es wird ſo beobachtet. Das Organiſche zeigt ſich als ein Sichſelbſterhaltendes und Inſichzurückkehrendes und Zurückgekehrtes. Aber in dieſem Seyn erkennt dieß beobachtende Bewußtſeyn den Zweckbegriff nicht, oder dieß nicht, daß der Zweckbegriff nicht ſonſt irgendwo in einem Verſtande, ſondern eben hier exiſtirt und als ein Ding iſt. Es macht zwiſchen dem Zweckbegriffe und zwiſchen dem Fürſichſeyn und Sichſelbſterhalten einen Unterſchied, welcher keiner iſt. Daß er keiner iſt, iſt nicht für es, ſondern ein Thun, das zufällig und gleichgültig gegen das, was durch daſſelbe zu Stande kommt, und gegen die Einheit erſcheint, welche doch Beides zuſammenknüpft, — jenes Thun, und dieſer Zweck fällt ihm auseinander.

Was in dieſer Anſicht dem Organiſchen ſelbſt zukommt, iſt das zwiſchen ſeinem Erſten und Letzten mitten inne liegende Thun, inſofern es den Character der Einzelnheit an ihm hat. Das Thun aber, inſofern es den Character der Allgemeinheit hat, und das Thuende demjenigen, was dadurch hervorgebracht wird, gleich geſetzt iſt, das zweckmäßige Thun als ſolches käme nicht ihm zu. Jenes einzelne Thun, das nur Mittel iſt, tritt durch ſeine Einzelnheit unter die Beſtimmung einer durchaus einzelnen oder zufälligen Nothwendigkeit. Was das Organiſche zur Erhaltung ſeiner ſelbſt als Individuums, oder ſeiner als Gattung thut, iſt daher dieſem unmittelbaren Inhalte nach ganz geſetzlos, denn das Allgemeine

und der Begriff fällt außer ihm. Sein Thun wäre sonach die leere Wirksamkeit ohne Inhalt an ihr selbst; sie wäre nicht einmal die Wirksamkeit einer Maschine, denn diese hat einen Zweck, und ihre Wirksamkeit hierdurch einen bestimmten Inhalt. So verlassen von dem Allgemeinen würde sie Thätigkeit nur eines Seyenden, als Seyenden, d. h. eine nicht zugleich in sich reflectirte seyn, wie die einer Säure oder Base ist; eine Wirksamkeit, die von ihrem unmittelbaren Daseyn sich nicht abtrennen, noch dieses, das in der Beziehung auf sein Entgegengesetztes verloren geht, aufgeben, sich aber erhalten könnte. Das Seyn aber, dessen Wirksamkeit die hier betrachtete ist, ist gesetzt als ein in seiner Beziehung auf sein Entgegengesetztes sich erhaltendes Ding; die Thätigkeit als solche ist nichts als die reine wesenlose Form seines Fürsichseyns, und ihre Substanz, die nicht bloß bestimmtes Seyn, sondern das Allgemeine ist, ihr Zweck fällt nicht außer ihr; sie ist an ihr selbst in sich zurückgehende, nicht durch irgend ein Fremdes in sich zurückgelenkte Thätigkeit.

Diese Einheit der Allgemeinheit und der Thätigkeit ist aber darum nicht für dieß beobachtende Bewußtseyn, weil jene Einheit wesentlich die innere Bewegung des Organischen ist, und nur als Begriff aufgefaßt werden kann; das Beobachten aber sucht die Momente in der Form des Seyns und Bleibens; und weil das organische Ganze wesentlich dieß ist, die Momente nicht so an ihm zu haben, und nicht so an ihm finden zu lassen, verwandelt das Bewußtseyn in seiner Ansicht den Gegensatz in einen solchen, als er ihr gemäß ist.

Es entsteht ihm auf diese Weise das organische Wesen als eine Beziehung zweier seyender und fester Momente, — eines Gegensatzes, dessen beide Seiten ihm also eines Theils in der Beobachtung gegeben zu seyn scheinen, andern Theils ihrem Inhalte nach den Gegensatz des organischen Zweckbegriffs, und der Wirklichkeit ausdrücken; weil aber der Begriff als solcher daran getilgt ist, auf eine dunkle und oberflächliche Weise, worin

der Gedanke in das Vorstellen herabgesunken ist. So sehen wir den ersten ungefähr unter dem Innern, die andere unter dem Aeußern gemeint, und ihre Beziehung erzeugt das Gesetz, daß das Aeußere der Ausdruck des Innern ist.

Dieß Innere mit seinem Entgegengesetzten, und ihre Beziehung auf einander näher betrachtet, ergiebt sich, daß fürs erste die beiden Seiten des Gesetzes nicht mehr wie bei frühern Gesetzen lauten, worin sie als selbstständige Dinge jede als ein besonderer Körper erschienen, noch auch fürs andere so, daß das Allgemeine irgend sonst außer dem Seyenden seine Existenz haben sollte. Sondern das organische Wesen ist ungetrennt überhaupt zu Grunde gelegt, als Inhalt des Innern und Aeußern, und für beide dasselbe; der Gegensatz ist dadurch nur noch ein rein formeller, dessen reale Seiten dasselbe An sich zu ihrem Wesen, zugleich aber, indem Inneres und Aeußeres auch entgegengesetzte Realität und ein für das Beobachten verschiedenes Seyn sind, scheinen sie ihm jedes einen eigenthümlichen Inhalt zu haben. Dieser eigenthümliche Inhalt, da er dieselbe Substanz oder organische Einheit ist, kann aber in der That nur eine verschiedene Form derselben seyn; und dieß wird von dem beobachtenden Bewußtseyn darin angedeutet, daß das Aeußere nur Ausdruck des Innern ist. — Dieselben Bestimmungen des Verhältnisses, nämlich die gleichgültige Selbstständigkeit der verschiedenen, und in ihr ihre Einheit, worin sie verschwinden, haben wir an dem Zweckbegriffe gesehen.

Es ist nun zu sehen, welche Gestalt das Innere und Aeußere in seinem Seyn hat. Das Innere als solches muß ebensosehr ein äußeres Seyn, und eine Gestalt haben, wie das Aeußere als solches, denn es ist Gegenstand oder selbst als Seyendes, und für die Beobachtung vorhanden gesetzt.

Die organische Substanz als innere ist die einfache Seele, der reine Zweckbegriff oder das Allgemeine, welches in seiner Theilung ebenso allgemeine Flüssigkeit bleibt, und daher in seinem Seyn als das Thun oder als die Bewegung der ver-

ſchwindenden Wirklichkeit erſcheint; da hingegen das Aeußere entgegengeſetzt jenem ſeyenden Inneren in dem ruhenden Seyn des Organiſchen beſteht. Das Geſetz als die Beziehung jenes Inneren auf dieß Aeußere drückt hiermit ſeinen Inhalt, ein Mal in der Darſtellung allgemeiner Momente oder einfacher Weſenheiten, und das andere Mal in der Darſtellung der verwirklichten Weſenheit oder der Geſtalt aus. Jene erſten einfachen organiſchen Eigenſchaften, um ſie ſo zu nennen, ſind Senſibilität, Irritabilität und Reproduction. Dieſe Eigenſchaften, wenigſtens die beiden erſten, ſcheinen ſich zwar nicht auf den Organismus überhaupt, ſondern nur auf den animaliſchen zu beziehen. Der vegetabiliſche drückt auch in der That nur den einfachen Begriff des Organismus aus, der ſeine Momente nicht entwickelt; daher wir uns in Anſehung ihrer, inſofern ſie für die Beobachtung ſeyn ſollen, an denjenigen halten müſſen, der ihr entwickeltes Daſeyn darſtellt.

Was nun ſie ſelbſt betrifft, ſo ergeben ſie ſich unmittelbar aus dem Begriffe des Selbſtzwecks. Denn die Senſibilität drückt überhaupt den einfachen Begriff der organiſchen Reflexion in ſich, oder die allgemeine Flüſſigkeit deſſelben aus; die Irritabilität aber die organiſche Elaſticität, ſich in der Reflexion zugleich reagirend zu verhalten, und die dem erſten ruhigen Inſichſeyn entgegengeſetzte Verwirklichung, worin jenes abſtracte Fürſichſeyn ein Seyn für Anderes iſt. Die Reproduction aber iſt die Action dieſes ganzen in ſich reflectirten Organismus, ſeine Thätigkeit als Zwecks an ſich oder als Gattung, worin alſo das Individuum ſich von ſich ſelbſt abſtößt, entweder ſeine organiſchen Theile, oder das ganze Individuum erzeugend wiederholt. In der Bedeutung der Selbſterhaltung überhaupt genommen drückt die Reproduction den formalen Begriff des Organiſchen oder die Senſibilität aus; aber ſie iſt eigentlich der reale organiſche Begriff, oder das Ganze, das als Individuum entweder durch die Hervorbringung der einzelnen Theile ſeiner ſelbſt oder als Gattung durch die Hervorbringung von Individuen in ſich zurückkehrt.

Die andere Bedeutung dieser organischen Elemente, nämlich als des Aeußeren, ist ihre gestaltete Weise, nach welcher sie als wirkliche, aber zugleich auch als allgemeine Theile oder organische Systeme vorhanden sind; die Sensibilität etwa als Nervensystem, die Irritabilität als Muskelsystem, die Reproduction als Eingeweide der Erhaltung des Individuums und der Gattung.

Eigenthümliche Gesetze des Organischen betreffen demnach ein Verhältniß der organischen Momente in ihrer gedoppelten Bedeutung, ein Mal ein Theil der organischen Gestaltung, das andere Mal allgemeine flüssige Bestimmtheit zu seyn, welche durch alle jene Systeme hindurchgeht. In dem Ausdrucke eines solchen Gesetzes hätte also z. B. eine bestimmte Sensibilität als Moment des ganzen Organismus ihren Ausdruck an einem bestimmt gebildeten Nervensystem, oder sie wäre auch mit einer bestimmten Reproduction der organischen Theile des Individuums, oder Fortpflanzung des Ganzen verknüpft, und sofort. — Die beiden Seiten eines solchen Gesetzes können beobachtet werden. Das Aeußere ist seinem Begriffe nach das Seyn für Anderes, die Sensibilität hat z. B. in dem sensibeln Systeme ihre unmittelbar verwirklichte Weise; und als allgemeine Eigenschaft ist sie in ihren Aeußerungen ebenso ein Gegenständliches. Die Seite, welche das Innere heißt, hat ihre eigene äußere Seite, die unterschieden ist von dem, was im Ganzen das Aeußere heißt.

Die beiden Seiten eines organischen Gesetzes wären also zwar wohl zu beobachten, allein nicht Gesetze der Beziehung derselben; und die Beobachtung reicht nicht darum nicht zu, weil sie, als Beobachtung, zu kurzsichtig wäre, und nicht empirisch verfahren, sondern von der Idee ausgegangen werden sollte; denn solche Gesetze, wenn sie etwas Reelles wären, müßten in der That wirklich vorhanden, und also zu beobachten seyn; sondern weil der Gedanke von Gesetzen dieser Art keine Wahrheit zu haben sich erweist.

Es ergab sich für ein Gesetz das Verhältniß, daß die allgemeine organische Eigenschaft an einem organischen Systeme sich zum Dinge gemacht und an ihm seinen gestalteten Abdruck hätte, so daß beide dasselbe Wesen wären, das eine Mal als allgemeines Moment, das andere Mal als Ding vorhanden. Aber außerdem ist auch die Seite des Inneren für sich ein Verhältniß mehrerer Seiten, und es bietet sich daher zuerst der Gedanke eines Gesetzes an, als eine Beziehung der allgemeinen organischen Thätigkeiten oder Eigenschaften auf einander. Ob ein solches möglich ist, muß sich aus der Natur einer solchen Eigenschaft entscheiden. Sie ist aber, als eine allgemeine Flüssigkeit, theils nicht etwas, das nach der Weise eines Dinges beschränkt und in dem Unterschiede eines Daseyns sich hält, das seine Gestalt ausmachen sollte, sondern die Sensibilität geht über das Nervensystem hinaus, und durch alle anderen Systeme des Organismus hindurch, — theils ist sie allgemeines Moment, das wesentlich ungeschieden und unzertrennlich von Reaction oder Irritabilität und Reproduction ist. Denn als Reflexion in sich, hat sie schlechthin die Reaction an ihr. Nur Insichreflectirtseyn ist Passivität, oder todtes Seyn, nicht eine Sensibilität, sowenig als Action, was dasselbe ist als Reaction, ohne Insichreflectirtseyn Irritabilität ist. Die Reflexion in der Action oder Reaction, und die Action oder Reaction in der Reflexion ist gerade dieß, dessen Einheit das Organische ausmacht, eine Einheit, welche mit der organischen Reproduction gleichbedeutend ist. Es folgt hieraus, daß in jeder Weise der Wirklichkeit dieselbe Größe der Sensibilität, — indem wir zuerst das Verhältniß derselben und der Irritabilität zu einander betrachten, — vorhanden seyn muß, als der Irritabilität, und daß eine organische Erscheinung ebensosehr nach der einen als nach der anderen aufgefaßt und bestimmt, oder wie man will, erklärt werden kann. Dasselbe, was der Eine etwa für hohe Sensibilität nimmt, kann ein Anderer ebenso gut für hohe Irritabilität, und Irritabilität von derselben Höhe betrachten. Wenn sie Fac-

toren genannt werden, und dieß nicht ein bedeutungsloses Wort seyn soll, so ist eben damit ausgesprochen, daß sie Momente des Begriffs sind, also der reale Gegenstand, dessen Wesen dieser Begriff ausmacht, sie auf gleiche Weise an ihm hat, und wenn er auf die eine bestimmt wird, als sehr sensibel, er ebenso auf die andere, als ebensosehr irritabel auszusagen ist.

Werden sie unterschieden, wie nothwendig ist, so sind sie es dem Begriffe nach, und ihr Gegensatz ist qualitativ. Aber außer diesem wahren Unterschiede auch noch als seyend, und für die Vorstellung, wie sie Seiten des Gesetzes seyn könnten, verschieden gesetzt, erscheinen sie in quantitativer Verschiedenheit. Ihr eigenthümlicher qualitativer Gegensatz tritt somit in die Größe, und es entstehen Gesetze der Art, daß z. B. Sensibilität und Irritabilität in umgekehrtem Verhältnisse ihrer Größe stehen, so daß, wie die eine wächst, die andere abnimmt; oder besser gleich die Größe selbst zum Inhalte genommen, daß die Größe von Etwas zunimmt, wie seine Kleinheit abnimmt. — Wird diesem Gesetze aber ein bestimmter Inhalt gegeben, etwa so, daß die Größe eines Lochs zunimmt, jemehr das abnimmt, was seine Erfüllung ausmacht, so kann dieß umgekehrte Verhältniß ebenso in ein gerades verwandelt und ausgedrückt werden, daß die Größe des Lochs in geradem Verhältnisse der Menge des Weggenommenen zunimmt; — ein tautologischer Satz, er mag als directes oder umgekehrtes Verhältniß ausgedrückt werden, der in seinem eigenthümlichen Ausdrucke nur dieses heißt, daß eine Größe zunimmt, wie diese Größe zunimmt. Wie das Loch und das, was es erfüllt und weggenommen wird, qualitativ entgegengesetzt, aber wie das Reale derselben, und dessen bestimmte Größe in beiden Eins und dasselbe, und ebenso Zunahme der Größe, und Abnahme der Kleinheit dasselbe ist, und ihre bedeutungsleere Entgegensetzung in eine Tautologie hinausläuft: so sind die organischen Momente gleich unzertrennlich in ihrem Realen, und in ihrer Größe, die die Größe desselben ist; Eines nimmt nur mit dem Anderen ab und

nimmt nur mit ihm zu, denn Eines hat schlechthin nur Bedeutung, insoweit das Andere vorhanden ist; — oder vielmehr es ist gleichgültig, eine organische Erscheinung als Irritabilität, oder als Sensibilität zu betrachten, schon überhaupt, und ebenso wenn von ihrer Größe gesprochen wird. Wie es gleichgültig ist, die Zunahme eines Lochs, als Vermehrung seiner als der Leerheit, oder als Vermehrung der herausgenommenen Fülle auszusprechen. Oder eine Zahl, z. B. drei, bleibt gleich groß, ich mag sie positiv oder negativ nehmen; und wenn ich die drei zu vier vergrößere, so ist das Positive wie das Negative zu vier geworden; — wie der Südpol an einem Magnete gerade so stark ist, als sein Nordpol, oder eine positive Elektricität, oder eine Säure, gerade so stark als ihre negative, oder als die Base, worauf sie einwirkt. — Ein solches Großes, als jene drei, oder ein Magnet u. s. f. ist ein organisches Daseyn; es ist dasjenige, das vermehrt und vermindert wird, und wenn es vermehrt wird, werden beide Factoren desselben vermehrt, so sehr als beide Pole des Magnets, oder als die beiden Elektricitäten, wenn ein Magnet u. s. f. verstärkt wird, zunehmen. — Daß beide ebensowenig nach Intension und Extension verschieden sind, das Eine nicht an Extension ab-, dagegen an Intension zunehmen kann, während das Andere umgekehrt seine Intension vermindern, dagegen an Extension zunehmen sollte, fällt unter denselben Begriff leerer Entgegensetzung; die reale Intension ist ebenso schlechthin so groß als die Extension, und umgekehrt.

Es geht, wie erhellt, bei diesem Gesetzgeben eigentlich so zu, daß zuerst Irritabilität und Sensibilität den bestimmten organischen Gegensatz ausmacht; dieser Inhalt verliert sich aber und der Gegensatz verläuft sich in den formalen des Zu- und Abnehmens der Größe, oder der verschiedenen Intension und Extension; — ein Gegensatz, der die Natur der Sensibilität und der Irritabilität weiter nichts mehr angeht, und sie nicht mehr ausdrückt. Daher solches leeres Spiel des Gesetzgebens nicht an die organischen

Momente gebunden ist, sondern es kann allenthalben mit Allem getrieben werden, und beruht überhaupt auf der Unbekanntschaft mit der logischen Natur dieser Gegensätze.

Wird endlich statt der Sensibilität und Irritabilität die Reproduction mit der einen oder der anderen in Beziehung gebracht, so fällt auch die Veranlassung zu diesem Gesetzgeben hinweg; denn Reproduction steht mit jenen Momenten nicht in einem Gegensatze, wie sie gegen einander; und da auf ihm dieß Gesetzgeben beruht, so fällt hier auch der Schein seines Stattfindens hinweg.

Das so eben betrachtete Gesetzgeben enthält die Unterschiede des Organismus in ihrer Bedeutung von Momenten seines Begriffs, und sollte eigentlich ein aprioriſches Gesetzgeben seyn. Es liegt aber in ihm selbst wesentlich dieser Gedanke, daß sie die Bedeutung von Vorhandenen haben, und das bloß beobachtende Bewußtseyn hat sich ohnehin nur an ihr Daseyn zu halten. Die organische Wirklichkeit hat nothwendig einen solchen Gegensatz an ihr, als ihr Begriff ausdrückt, und der als Irritabilität und Sensibilität bestimmt werden kann, so wie sie beide wieder von der Reproduction verschieden erscheinen. — Die Aeußerlichkeit, in der die Momente des organischen Begriffs hier betrachtet werden, ist die eigene unmittelbare Aeußerlichkeit des Inneren, nicht das Aeußere, welches Aeußeres im Ganzen, und Gestalt ist, und mit welchem das Innere nachher in Beziehung zu betrachten ist.

Wird aber der Gegensatz der Momente so aufgefaßt, wie er an dem Daseyn ist, so sinken Sensibilität, Irritabilität, Reproduction zu gemeinen Eigenschaften herunter, die gegen einander ebenso gleichgültige Allgemeinheiten sind, als specifische Schwere, Farbe, Härte, und so fort. In diesem Sinne kann wohl beobachtet werden, daß ein Organisches sensibler, oder irritabler, oder von größerer Reproductionskraft sey als ein anderes; — sowie daß die Sensibilität u. s. f. des Einen der Art nach von der eines Anderen verschieden sey, Eins sich gegen bestimmte Reize anders verhalte, als ein Anderes, wie das Pferd anders gegen Hafer als gegen Heu,

und der Hund wieder anders gegen beide, u. s. f. so sehr, als beobachtet werden kann, daß ein Körper härter ist als ein anderer, und so fort. — Allein diese sinnlichen Eigenschaften, Härte, Farbe, und so fort, so wie die Erscheinungen der Reizempfänglichkeit für Hafer, der Irritabilität für Lasten, oder der Anzahl und Art Junge zu gebähren, auf einander bezogen und mit einander verglichen, widerstreiten wesentlich einer Gesetzmäßigkeit. Denn die Bestimmtheit ihres sinnlichen Seyns besteht eben darin, vollkommen gleichgültig gegen einander zu existiren, und die des Begriffs entbundene Freiheit der Natur vielmehr darzustellen, als die Einheit einer Beziehung, vielmehr ihr unvernünftiges Hin- und Herspielen auf der Leiter der zufälligen Größe zwischen den Momenten des Begriffs, als diese selbst.

Die andere Seite, nach welcher die einfachen Momente des organischen Begriffs mit den Momenten der Gestaltung verglichen werden, würde erst das eigentliche Gesetz geben, welches das wahre Aeußere als Abdruck des Innern aussprächе. — Weil nun jene einfachen Momente durchdringende flüssige Eigenschaften sind, so haben sie an dem organischen Dinge nicht einen solchen ausgeschiedenen realen Ausdruck, wie das ist, was ein einzelnes System der Gestalt genannt wird. Oder wenn die abstracte Idee des Organismus in jenen drei Momenten nur darum wahrhaft ausgedrückt ist, weil sie nichts Stehendes, sondern nur Momente des Begriffs und der Bewegung sind, so ist er dagegen als Gestaltung nicht in solchen drei bestimmten Systemen befaßt, wie die Anatomie sie auseinander legt. Insofern solche Systeme in ihrer Wirklichkeit gefunden, und durch dieß Finden legitimirt werden sollen, muß auch erinnert werden, daß die Anatomie nicht nur drei dergleichen Systeme, sondern viel mehrere aufweist. — Alsdenn muß, abgesehen hiervon, überhaupt das sensible System etwas ganz Anderes bedeuten, als das was Nervensystem genannt wird, so das irritable System etwas Anderes als das Muskelsystem, das reproductive System etwas Anderes als

die Eingeweide der Reproduction. In den Systemen der Gestalt als solcher ist der Organismus nach der abstracten Seite der todten Existenz aufgefaßt; seine Momente so aufgenommen gehören der Anatomie und dem Kadaver, nicht der Erkenntniß und dem lebendigen Organismus an. Als solche Theile haben sie vielmehr aufgehört, zu seyn, denn sie hören auf, Processe zu seyn. Da das Seyn des Organismus wesentlich Allgemeinheit oder Reflexion in sich selbst ist, so kann das Seyn seines Ganzen, wie seine Momente nicht in einem anatomischen Systeme bestehen, sondern der wirkliche Ausdruck und ihre Aeußerlichkeit ist vielmehr nur als eine Bewegung vorhanden, die sich durch die verschiedenen Theile der Gestaltung verläuft, und worin das, was als einzelnes System herausgerissen und fixirt wird, sich wesentlich als fließendes Moment darstellt, so daß nicht jene Wirklichkeit, wie die Anatomie sie findet, als ihre Realität gelten darf, sondern nur sie als Proceß, in welchem auch die anatomischen Theile allein einen Sinn haben.

Es ergiebt sich also, daß weder die Momente des organischen Innern für sich genommen, Seiten eines Gesetzes des Seyns abzugeben fähig sind, indem sie in einem solchen Gesetze von einem Daseyn ausgesprochen, von einander unterschieden, und nicht jede auf gleiche Weise anstatt der andern sollte genannt werden können; noch daß sie auf die eine Seite gestellt, in der andern an einem festen Systeme ihre Realisirung haben; denn dieß letztere ist so wenig etwas, das überhaupt organische Wahrheit hätte, als es der Ausdruck jener Momente des Innern ist. Das Wesentliche des Organischen, da es an sich das Allgemeine ist, ist vielmehr überhaupt, seine Momente in der Wirklichkeit ebenso allgemein, d. h., als durchlaufende Processe zu haben, nicht aber an einem isolirten Dinge ein Bild des Allgemeinen zu geben.

Auf diese Weise geht an dem Organischen die Vorstellung eines Gesetzes überhaupt verloren. Das Gesetz will den Gegensatz als ruhende Seiten auffassen und ausdrücken, und an ihnen

die Bestimmtheit, welche ihre Beziehung auf einander ist. - Das Innere, welchem die erscheinende Allgemeinheit, und das Aeußere, welchem die Theile der ruhenden Gestalt angehören, sollten die sich entsprechenden Seiten des Gesetzes ausmachen, verlieren aber so auseinander gehalten ihre organische Bedeutung; und der Vorstellung des Gesetzes liegt gerade dieß zum Grunde, daß seine beiden Seiten ein für sich seyendes gleichgültiges Bestehen hätten, und an sie die Beziehung als eine gedoppelte sich entsprechende Bestimmtheit vertheilt wäre. Jede Seite des Organischen ist vielmehr dieß an ihr selbst, einfache Allgemeinheit, in welcher alle Bestimmungen aufgelöst sind, und die Bewegung dieses Auflösens zu seyn.

Die Einsicht in den Unterschied dieses Gesetzgebens gegen frühere Formen wird seine Natur vollends aufhellen. — Sehen wir nämlich zurück auf die Bewegung des Wahrnehmens und des darin in sich reflectirenden und seinen Gegenstand hierdurch bestimmenden Verstandes, so hat dieser dabei an seinem Gegenstande die Beziehung dieser abstracten Bestimmungen, des Allgemeinen und Einzelnen, des Wesentlichen und des Aeußerlichen, nicht vor sich, sondern ist selbst das Uebergehen, dem dieses Uebergehen nicht gegenständlich wird. Hier hingegen ist die organische Einheit, d. h. eben die Beziehung jener Gegensätze, und diese Beziehung ist reines Uebergehen, selbst der Gegenstand. Dieß Uebergehen in seiner Einfachheit ist unmittelbar Allgemeinheit, und indem sie in den Unterschied tritt, dessen Beziehung das Gesetz ausdrücken soll, so sind seine Momente als allgemeine Gegenstände dieses Bewußtseyns, und das Gesetz lautet, daß das Aeußere Ausdruck des Innern sey. Der Verstand hat hier den Gedanken des Gesetzes selbst erfaßt, da er vorher nur überhaupt Gesetze suchte, und die Momente derselben ihm als ein bestimmter Inhalt, nicht als die Gedanken derselben vorschwebten. — In Ansehung des Inhalts sollen hiermit hier nicht solche Gesetze erhalten werden, welche nur ein ruhiges Aufnehmen rein

die Eingeweide der Reproduction. In den Systemen der Gestalt als solcher ist der Organismus nach der abstracten Seite der todten Existenz aufgefaßt; seine Momente so aufgenommen gehören der Anatomie und dem Kadaver, nicht der Erkenntniß und dem lebendigen Organismus an. Als solche Theile haben sie vielmehr aufgehört, zu seyn, denn sie hören auf, Processe zu seyn. Da das Seyn des Organismus wesentlich Allgemeinheit oder Reflexion in sich selbst ist, so kann das Seyn seines Ganzen, wie seine Momente nicht in einem anatomischen Systeme bestehen, sondern der wirkliche Ausdruck und ihre Aeußerlichkeit ist vielmehr nur als eine Bewegung vorhanden, die sich durch die verschiedenen Theile der Gestaltung verläuft, und worin das, was als einzelnes System herausgerissen und fixirt wird, sich wesentlich als fließendes Moment darstellt, so daß nicht jene Wirklichkeit, wie die Anatomie sie findet, als ihre Realität gelten darf, sondern nur sie als Proceß, in welchem auch die anatomischen Theile allein einen Sinn haben.

Es ergiebt sich also, daß weder die Momente des organischen Innern für sich genommen, Seiten eines Gesetzes des Seyns abzugeben fähig sind, indem sie in einem solchen Gesetze von einem Daseyn ausgesprochen, von einander unterschieden, und nicht jede auf gleiche Weise anstatt der andern sollte genannt werden können; noch daß sie auf die eine Seite gestellt, in der andern an einem festen Systeme ihre Realisirung haben; denn dieß letztere ist so wenig etwas, das überhaupt organische Wahrheit hätte, als es der Ausdruck jener Momente des Innern ist. Das Wesentliche des Organischen, da es an sich das Allgemeine ist, ist vielmehr überhaupt, seine Momente in der Wirklichkeit ebenso allgemein, d. h., als durchlaufende Processe zu haben, nicht aber an einem isolirten Dinge ein Bild des Allgemeinen zu geben.

Auf diese Weise geht an dem Organischen die Vorstellung eines Gesetzes überhaupt verloren. Das Gesetz will den Gegensatz als ruhende Seiten auffassen und ausdrücken, und an ihnen

die Bestimmtheit, welche ihre Beziehung auf einander ist. - Das Innere, welchem die erscheinende Allgemeinheit, und das Aeußere, welchem die Theile der ruhenden Gestalt angehören, sollten die sich entsprechenden Seiten des Gesetzes ausmachen, verlieren aber so auseinander gehalten ihre organische Bedeutung; und der Vorstellung des Gesetzes liegt gerade dieß zum Grunde, daß seine beiden Seiten ein für sich seyendes gleichgültiges Bestehen hätten, und an sie die Beziehung als eine gedoppelte sich entsprechende Bestimmtheit vertheilt wäre. Jede Seite des Organischen ist vielmehr dieß an ihr selbst, einfache Allgemeinheit, in welcher alle Bestimmungen aufgelöst sind, und die Bewegung dieses Auflösens zu seyn.

Die Einsicht in den Unterschied dieses Gesetzgebens gegen frühere Formen wird seine Natur vollends aufhellen. — Sehen wir nämlich zurück auf die Bewegung des Wahrnehmens und des darin in sich reflectirenden und seinen Gegenstand hierdurch bestimmenden Verstandes, so hat dieser dabei an seinem Gegenstande die Beziehung dieser abstracten Bestimmungen, des Allgemeinen und Einzelnen, des Wesentlichen und des Aeußerlichen, nicht vor sich, sondern ist selbst das Uebergehen, dem dieses Uebergehen nicht gegenständlich wird. Hier hingegen ist die organische Einheit, d. h. eben die Beziehung jener Gegensätze, und diese Beziehung ist reines Uebergehen, selbst der Gegenstand. Dieß Uebergehen in seiner Einfachheit ist unmittelbar Allgemeinheit, und indem sie in den Unterschied tritt, dessen Beziehung das Gesetz ausdrücken soll, so sind seine Momente als allgemeine Gegenstände dieses Bewußtseyns, und das Gesetz lautet, daß das Aeußere Ausdruck des Innern sey. Der Verstand hat hier den Gedanken des Gesetzes selbst erfaßt, da er vorher nur überhaupt Gesetze suchte, und die Momente derselben ihm als ein bestimmter Inhalt, nicht als die Gedanken derselben vorschwebten. — In Ansehung des Inhalts sollen hiermit hier nicht solche Gesetze erhalten werden, welche nur ein ruhiges Aufnehmen rein

seyender Unterschiede in die Form der Allgemeinheit sind, sondern Gesetze, die unmittelbar an diesen Unterschieden auch die Unruhe des Begriffes, und damit zugleich die Nothwendigkeit der Beziehung der Seiten haben. Allein weil eben der Gegenstand, die organische Einheit, das unendliche Aufheben oder die absolute Negation des Seyns mit dem ruhigen Seyn unmittelbar vereinigt, und die Momente wesentlich reines Uebergehen sind, so ergeben sich keine solche seyende Seiten, als für das Gesetz erfordert werden.

Um solche zu erhalten muß der Verstand sich an das andere Moment des organischen Verhältnisses halten; nämlich an das Reflectirtseyn des organischen Daseyns in sich selbst. Aber dieses Seyn ist so vollkommen in sich reflectirt, daß ihm keine Bestimmtheit gegen Anderes übrig bleibt. Das unmittelbare sinnliche Seyn ist unmittelbar mit der Bestimmtheit als solcher eins, und drückt daher einen qualitativen Unterschied an ihm aus, wie z. B. Blau gegen Roth, Saures gegen Alkalisches u. s. f. Aber das in sich zurückgekommene organische Seyn ist vollkommen gleichgültig gegen Anderes, sein Daseyn ist die einfache Allgemeinheit, und verweigert dem Beobachten bleibende sinnliche Unterschiede, oder was dasselbe ist, zeigt seine wesentliche Bestimmtheit nur als den Wechsel seyender Bestimmtheiten. Wie sich daher der Unterschied als seyender ausdrückt, ist eben dieß, daß er ein gleichgültiger ist, d. h. als Größe. Hierin ist aber der Begriff getilgt, und die Nothwendigkeit verschwunden. — Der Inhalt aber und die Erfüllung dieses gleichgültigen Seyns, der Wechsel der sinnlichen Bestimmungen in die Einfachheit einer organischen Bestimmung zusammengenommen drückt dann zugleich dieß aus, daß er eben jene — der unmittelbaren Eigenschaft — Bestimmtheit nicht hat, und das Qualitative fällt allein in die Größe, wie wir oben gesehen.

Ob also schon das Gegenständliche, das als organische Bestimmtheit aufgefaßt wird, den Begriff an ihm selbst hat, und sich

hierdurch von dem unterscheidet, das für den Verstand ist, der sich als rein wahrnehmend bei dem Auffassen des Inhalts seiner Gesetze verhält, so fällt jenes Auffassen doch ganz in das Princip und die Manier des bloß wahrnehmenden Verstandes darum zurück, weil das Aufgefaßte zu Momenten eines Gesetzes gebraucht wird; denn hierdurch erhält es die Weise einer festen Bestimmtheit, die Form einer unmittelbaren Eigenschaft oder einer ruhenden Erscheinung, wird ferner in die Bestimmung der Größe aufgenommen, und die Natur des Begriffs ist unterdrückt. — Die Umtauschung eines bloß Wahrgenommenen gegen ein Insichreflectirtes, einer bloß sinnlichen Bestimmtheit gegen eine organische verliert also wieder ihren Werth, und zwar dadurch, daß der Verstand das Gesetzgeben noch nicht aufgehoben hat.

Um die Vergleichung in Ansehung dieses Umtausches an einigen Beispielen anzustellen, so wird etwa etwas, das für die Wahrnehmung ein Thier von starken Muskeln ist, — als thierischer Organismus von hoher Irritabilität, oder was für die Wahrnehmung ein Zustand großer Schwäche ist, als Zustand hoher Sensibilität, oder wenn man lieber will, als eine innormale Affection und zwar eine Potenzirung derselben (Ausdrücke, welche das Sinnliche, statt in den Begriff, in ein Deutschlatein übersetzen) bestimmt. Daß das Thier starke Muskeln habe, kann vom Verstande auch so ausgedrückt werden, das Thier besitze eine große Muskelkraft, — wie die große Schwäche als eine geringe Kraft. Die Bestimmung durch Irritabilität hat vor der Bestimmung als Kraft voraus, daß diese die unbestimmte Reflexion in sich, jene aber die bestimmte ausdrückt, denn die eigenthümliche Kraft des Muskels ist eben Irritabilität, — und vor der Bestimmung als starke Muskeln, daß, wie schon in der Kraft, die Reflexion in sich zugleich darin enthalten ist. So wie die Schwäche oder die geringe Kraft, die organische Passivität bestimmt durch Sensibilität ausgedrückt wird. Aber diese Sensibilität so für-sich genommen und fixirt, und noch mit der

Bestimmung der Größe verbunden, und als größere oder geringere Sensibilität einer größern oder geringern Irritabilität entgegengesetzt, ist jede ganz in das sinnliche Element und zur gemeinen Form einer Eigenschaft herabgesetzt, und ihre Beziehung nicht der Begriff, sondern im Gegentheil die Größe, in welche nun der Gegensatz fällt, und ein gedankenloser Unterschied wird. Wenn hierbei zwar das Unbestimmte der Ausdrücke von Kraft und Stärke und Schwäche entfernt wurde, so entsteht jetzt das ebenso leere und unbestimmte Herumtreiben in den Gegensätzen einer höhern und niedern Sensibilität, Irritabilität, in ihrem Auf- und Absteigen an und gegen einander. Nicht weniger als Stärke und Schwäche ganz sinnliche gedankenlose Bestimmungen sind, ist die größere oder geringere Sensibilität, Irritabilität, die gedankenlos aufgefaßte und ebenso ausgesprochene sinnliche Erscheinung. An die Stelle jener begriffslosen Ausdrücke ist nicht der Begriff getreten, sondern Stärke und Schwäche durch eine Bestimmung erfüllt worden, die für sich allein genommen auf dem Begriffe beruht und ihn zum Inhalte hat, aber diesen Ursprung und Charakter gänzlich verliert. — Durch die Form der Einfachheit und Unmittelbarkeit also, in welcher dieser Inhalt zur Seite eines Gesetzes gemacht wird, und durch die Größe, welche das Element des Unterschiedes solcher Bestimmungen ausmacht, behält das ursprünglich als Begriff seyende und gesetzte Wesen die Weise des sinnlichen Wahrnehmens, und bleibt von dem Erkennen so entfernt, als in der Bestimmung von Stärke und Schwäche der Kraft, oder durch unmittelbare sinnliche Eigenschaften.

Es ist jetzt auch noch dasjenige für sich allein zu betrachten übrig, was das Aeußere des Organischen ist, und wie an ihm der Gegensatz seines Innern und Aeußern sich bestimmt; so wie zuerst das Innere des Ganzen in der Beziehung auf sein eignes Aeußeres betrachtet wurde.

Das Aeußere für sich betrachtet, ist die Gestaltung überhaupt, das System des sich im Elemente des Seyns gliedern-

den Lebens, und wesentlich zugleich das Seyn des organischen Wesens für ein Anderes, — gegenständliches Wesen in seinem Fürsichseyn. — Dieß Andere erscheint zunächst als seine äußere unorganische Natur. Diese beiden in Beziehung auf ein Gesetz betrachtet, kann, wie wir oben sahen, die unorganische Natur nicht die Seite eines Gesetzes gegen das organische Wesen ausmachen, weil dieses zugleich schlechthin für sich ist, und eine allgemeine und freie Beziehung auf sie hat.

Das Verhältniß dieser beiden Seiten aber an der organischen Gestalt selbst näher bestimmt, so ist sie also nach einer Seite gegen die unorganische Natur gekehrt, auf der andern aber für sich und in sich reflectirt. Das wirkliche organische Wesen ist die Mitte, welche das Fürsichseyn des Lebens mit dem Aeußern überhaupt oder dem Ansichseyn zusammenschließt. — Das Extrem des Fürsichseyns ist aber das Innere als unendliches Eins, welches die Momente der Gestalt selbst aus ihrem Bestehen und dem Zusammenhange mit dem Aeußern in sich zurücknimmt; das Inhaltslose, das an der Gestalt sich seinen Inhalt giebt, und an ihr als ihr Proceß erscheint. In diesem Extreme als einfacher Negativität oder reiner Einzelnheit hat das Organische seine absolute Freiheit, wodurch es gegen das Seyn für Anderes, und gegen die Bestimmtheit der Momente der Gestalt gleichgültig und gesichert ist. Diese Freiheit ist zugleich Freiheit der Momente selbst, sie ist ihre Möglichkeit als daseyende zu erscheinen und aufgefaßt zu werden, und wie gegen Aeußeres sind sie darin auch gegen einander befreit und gleichgültig, denn die Einfachheit dieser Freiheit ist das Seyn oder ihre einfache Substanz. Dieser Begriff oder reine Freiheit ist ein und dasselbe Leben, die Gestalt oder das Seyn für Anderes mag in noch so mannigfaltigem Spiele umherschweifen; es ist diesem Strome des Lebens gleichgültig, welcher Art die Mühlen sind, die er treibt. — Fürs Erste ist nun zu bemerken, daß dieser Begriff hier nicht wie vorhin bei der Betrachtung des eigentlichen Innern in seiner Form des Processes,

oder der Entwickelung ſeiner Momente aufzufaſſen iſt, ſondern in ſeiner Form als einfaches Inneres, welches die rein allgemeine Seite gegen das wirkliche lebendige Weſen ausmacht, oder als das Element des Beſtehens der ſeyenden Glieder der Geſtalt; denn dieſe betrachten wir hier, und an ihr iſt das Weſen des Lebens als die Einfachheit des Beſtehens. Alsdann iſt das Seyn für Anderes, oder die Beſtimmtheit der wirklichen Geſtaltung in dieſe einfache Allgemeinheit aufgenommen, die ihr Weſen iſt, eine ebenſo einfache allgemeine unſinnliche Beſtimmtheit, und kann nur die ſeyn, welche als Zahl ausgedrückt iſt. — Sie iſt die Mitte der Geſtalt, welche das unbeſtimmte Leben mit dem wirklichen verknüpft, einfach wie dieſes, und beſtimmt wie dieſes. Was an jenem, dem Innern, als Zahl wäre, müßte das Aeußere nach ſeiner Weiſe als die vielförmige Wirklichkeit, Lebensart, Farbe und ſo fort ausdrücken, überhaupt als die ganze Menge der Unterſchiede, welche in der Erſcheinung ſich entwickeln.

Die beiden Seiten des organiſchen Ganzen — die eine das Innere, die andere aber das Aeußere, ſo daß jede wieder an ihr ſelbſt ein Inneres und Aeußeres hat — nach ihrem beiderſeitigen Innern verglichen, ſo war das Innere der erſten der Begriff, als die Unruhe der Abſtraction; die zweite aber hat zu dem ihrigen die ruhende Allgemeinheit, und darin auch die ruhende Beſtimmtheit, die Zahl. Wenn daher jene, weil in ihr der Begriff ſeine Momente entwickelt, durch den Schein von Nothwendigkeit der Beziehung täuſchend Geſetze verhieß, ſo thut dieſe ſogleich Verzicht darauf, indem ſich die Zahl als die Beſtimmung der einen Seite ihrer Geſetze zeigt. Denn die Zahl iſt eben die gänzlich ruhende, todte und gleichgültige Beſtimmtheit, an welcher alle Bewegung und Beziehung erloſchen iſt, und welche die Brücke zu dem lebendigen Daſeyn der Triebe, der Lebensart und dem ſonſtigen ſinnlichen Daſeyn abgebrochen hat.

Dieſe Betrachtung der Geſtalt des Organiſchen als ſolcher, und des Innern als eines Innern bloß der Geſtalt iſt aber in

der That nicht mehr eine Betrachtung des Organischen. Denn die beiden Seiten, die bezogen werden sollten, sind nur gleichgültig gegen einander gesetzt, und dadurch die Reflexion in sich, welche das Wesen des Organischen ausmacht, aufgehoben. Sondern es wird hier vielmehr auf die unorganische Natur die versuchte Vergleichung des Innern und Aeußern übergetragen; der unendliche Begriff ist hier nur das Wesen, das inwendig verborgen, oder außen in das Selbstbewußtseyn fällt, und nicht mehr, wie am Organischen, seine gegenständliche Gegenwart hat. Diese Beziehung des Innern und Aeußern ist also noch in ihrer eigentlichen Sphäre zu betrachten.

Zuerst ist jenes Innere der Gestalt als die einfache Einzelnheit eines unorganischen Dinges, die specifische Schwere. Sie kann als einfaches Seyn ebensowohl, wie die Bestimmtheit der Zahl, deren sie allein fähig ist, beobachtet oder eigentlich durch Vergleichung von Beobachtungen gefunden werden, und scheint auf diese Weise die eine Seite des Gesetzes zu geben. Gestalt, Farbe, Härte, Zähigkeit und eine unzählige Menge anderer Eigenschaften würden zusammen die äußere Seite ausmachen, und die Bestimmtheit des Innern, die Zahl, auszudrücken haben, so daß das Eine am Andern sein Gegenbild hätte.

Weil nun die Negativität hier nicht als Bewegung des Processes, sondern als beruhigte Einheit oder einfaches Fürsichseyn aufgefaßt ist, so erscheint sie vielmehr als dasjenige, wodurch das Ding sich dem Processe widersetzt, und sich in sich und als gleichgültig gegen ihn erhält. Dadurch aber, daß dieß einfache Fürsichseyn eine ruhige Gleichgültigkeit gegen Anderes ist, tritt die specifische Schwere als eine Eigenschaft neben andere; und damit hört alle nothwendige Beziehung ihrer auf diese Vielheit, oder alle Gesetzmäßigkeit auf. — Die specifische Schwere als dieß einfache Innere, hat nicht den Unterschied an ihr selbst, oder sie hat nur den unwesentlichen; denn eben ihre reine Einfachheit hebt alle wesentliche Unterscheidung auf. Dieser unwe-

sentliche Unterschied, die Größe, müßte also an der anderen Seite, welche die Vielheit der Eigenschaften ist, sein Gegenbild oder das Andere haben, indem er dadurch überhaupt erst Unterschied ist. Wenn diese Vielheit selbst in die Einfachheit des Gegensatzes zusammengefaßt, und etwa als Cohäsion bestimmt wird, so daß diese das Fürsichseyn im Andersseyn, wie die specifische Schwere das reine Fürsichseyn ist, so ist diese Cohäsion zuerst diese reine im Begriffe gesetzte Bestimmtheit gegen jene Bestimmtheit, und die Manier des Gesetzgebens wäre die, welche oben bei der Beziehung der Sensibilität auf die Irritabilität betrachtet worden. — Alsdann ist sie ferner als Begriff des Fürsichseyns im Andersseyn nur die Abstraction der Seite, die der specifischen Schwere gegenüber steht, und hat als solche keine Existenz. Denn das Fürsichseyn im Andersseyn ist der Proceß, worin das Unorganische sein Fürsichseyn als eine Selbsterhaltung auszudrücken hätte, welche es dagegen bewahrte, aus dem Processe als Moment eines Products herauszutreten. Allein dieß eben ist gegen seine Natur, welche nicht den Zweck oder Allgemeinheit an ihr selbst hat. Sein Proceß ist vielmehr nur das bestimmte Verhalten, wie sein Fürsichsein, seine specifische Schwere sich aufhebt. Aber selbst dieß bestimmte Verhalten, worin seine Cohäsion in ihrem wahren Begriffe bestehen würde, und die bestimmte Größe seiner specifischen Schwere, sind ganz gleichgültige Begriffe gegen einander. Wenn die Art des Verhaltens ganz außer Acht gelassen, und auf die Vorstellung der Größe eingeschränkt würde, so könnte etwa diese Bestimmung gedacht werden, daß das größere specifische Gewicht, als ein höheres Insichseyn dem Eingehen in den Proceß mehr widerstände, als das geringere. Allein umgekehrt bewährt die Freiheit des Fürsichseyns sich nur in der Leichtigkeit, mit Allem sich einzulassen und sich in dieser Mannigfaltigkeit zu erhalten. Jene Intensität ohne Extension der Beziehungen ist eine gehaltlose Abstraction, denn die Extension macht das Daseyn der Intensität aus. Die Selbsterhaltung

aber des Unorganiſchen in ſeiner Beziehung fällt, wie erinnert, außer der Natur derſelben, da es das Princip der Bewegung nicht an ihm ſelbſt hat, oder da ſein Seyn nicht die abſolute Negativität und Begriff iſt.

Dieſe andere Seite des Unorganiſchen dagegen nicht als Proceß, ſondern als ruhendes Seyn betrachtet, ſo iſt ſie die gemeine Cohäſion, eine einfache ſinnliche Eigenſchaft auf die Seite getreten gegen das freigelaſſene Moment des Andersſeyn, welches in vielen gleichgültigen Eigenſchaften auseinander liegt, und unter dieſe ſelbſt, wie die ſpecifiſche Schwere, tritt; die Menge der Eigenſchaften zuſammen macht dann die andere Seite zu dieſer aus. An ihr aber, wie an den anderen, iſt die Zahl die einzige Beſtimmtheit, welche eine Beziehung und Uebergang dieſer Eigenſchaften zu einander nicht nur nicht ausdrückt, ſondern eben weſentlich dieß iſt, keine nothwendige Beziehung zu haben, ſondern die Vertilgung aller Geſetzmäßigkeit darzuſtellen, denn ſie iſt der Ausdruck der Beſtimmtheit als einer unweſentlichen. So daß alſo eine Reihe von Körpern, welche den Unterſchied als Zahlenunterſchied ihrer ſpecifiſchen Schweren ausdrückt, durchaus nicht einer Reihe des Unterſchieds der anderen Eigenſchaften parallel geht, wenn auch, um die Sache zu erleichtern, von ihnen nur eine einzelne oder etliche genommen werden. Denn in der That könnte es nur das ganze Convolut derſelben ſeyn, was in dieſer Parallele die andere Seite auszumachen hätte. Dieſes in ſich zu ordnen und zu einem Ganzen zu verbinden, ſind die Größenbeſtimmtheiten dieſer vielerlei Eigenſchaften für die Beobachtung einer Seits vorhanden, anderer Seits aber treten ihre Unterſchiede als qualitativ ein. Was nun in dieſem Haufen als poſitiv oder negativ bezeichnet werden müßte und ſich gegenſeitig aufhöbe, überhaupt die innere Figuration und Expoſition der Formel, die ſehr zuſammengeſetzt ſeyn würde, gehörte dem Begriffe an, welcher eben in der Weiſe, wie die Eigenſchaften als ſeyende daliegen und aufgenommen werden ſollen, ausgeſchloſſen iſt; in dieſem Seyn zeigt

keine den Charakter eines Negativen gegen die andere, sondern die eine ist so gut als die andere, noch deutet sie sonst ihre Stelle in der Anordnung des Ganzen an. — Bei einer Reihe, die in parallelen Unterschieden fortläuft — das Verhältniß möchte als auf beiden Seiten zugleich steigend, oder nur auf der einen und auf der andern abnehmend gemeint werden, — ist es nur um den letzten einfachen Ausdruck dieses zusammengefaßten Ganzen zu thun, welches die eine Seite des Gesetzes gegen die specifische Schwere ausmachen sollte; aber diese eine Seite, als seyendes Resultat ist eben nichts Anderes, als was schon erwähnt worden, nämlich einzelne Eigenschaft, wie etwa auch die gemeine Cohäsion, neben welcher die anderen und darunter auch die specifische Schwere, gleichgültig vorhanden sind, und jede andere mit dem gleichen Rechte, d. h. mit dem gleichen Unrechte zum Repräsentanten der ganzen anderen Seite gewählt werden kann; eine wie die andere würde das Wesen nur repräsentiren, auf deutsch: vorstellen, aber nicht die Sache selbst seyn. So daß der Versuch, Körper-Reihen zu finden, welche an der einfachen Parallele zweier Seiten fortliefen, und die wesentliche Natur der Körper nach einem Gesetze dieser Seiten ausdrückten, für einen Gedanken genommen werden muß, welcher seine Aufgabe und die Mittel, wodurch sie ausgeführt werden sollte, nicht kennt.

Es wurde vorhin die Beziehung des Aeußeren und Inneren an der Gestalt, welche der Beobachtung sich darstellen soll, sogleich zu der Sphäre des Unorganischen herübergenommen; die Bestimmung, welche sie hierher zieht, kann jetzt näher angegeben werden, und es ergiebt sich von da noch eine andere Form und Beziehung dieses Verhältnisses. Bei dem Organischen nämlich fällt überhaupt das hinweg, was bei dem Unorganischen die Möglichkeit einer solchen Vergleichung des Inneren und Aeußeren darzubieten scheint. Das unorganische Innere ist ein einfaches Inneres, das für die Wahrnehmung als seyende Eigenschaft sich darbietet; seine Bestimmtheit ist daher wesentlich die Größe, und es erscheint als

seyende Eigenschaft gleichgültig gegen das Aeußere, oder die vielen anderen sinnlichen Eigenschaften. Das Fürsichseyn des Organisch-lebendigen aber tritt nicht so auf die Seite gegen sein Aeußeres, sondern hat das Princip des Andersseyns an ihm selbst. Bestimmen wir das Fürsichseyn als einfache sich erhaltende Beziehung auf sich selbst, so ist sein Andersseyn die einfache Negativität, und die organische Einheit ist die Einheit des sich-selbstgleichen Sichaufsichbeziehens, und der reinen Negativität. Diese Einheit ist als Einheit das Innere des Organischen; dieß ist hierdurch an sich allgemein, oder es ist Gattung. Die Freiheit der Gattung gegen ihre Wirklichkeit aber ist eine andere als die Freiheit der specifischen Schwere gegen die Gestalt. Die der letzteren ist eine seyende Freiheit, oder daß sie als besondere Eigenschaft auf die Seite tritt. Aber weil sie seyende Freiheit ist, ist sie auch nur Eine Bestimmtheit, welche dieser Gestalt wesentlich angehört, oder wodurch diese als Wesen ein Bestimmtes ist. Die Freiheit der Gattung aber ist eine allgemeine, und gleichgültig gegen diese Gestalt oder gegen ihre Wirklichkeit. Die Bestimmtheit, welche dem Fürsichseyn des Unorganischen als solchem zukommt, tritt daher an dem Organischen unter sein Fürsichseyn; wie sie an dem Unorganischen nur unter das Seyn desselben tritt; ob sie daher schon an diesem zugleich nur als Eigenschaft ist, so fällt ihr doch die Würde des Wesens zu, weil sie als das einfache Negative dem Daseyn als dem Seyn für Anderes gegenübersteht; und dieß einfache Negative ist in seiner letzten einzelnen Bestimmtheit eine Zahl. Das Organische aber ist eine Einzelnheit, welche selbst reine Negativität und daher die fixe Bestimmtheit der Zahl, welche dem gleichgültigen Seyn zukommt, in sich vertilgt. Insofern es das Moment des gleichgültigen Seyns und darin der Zahl an ihm hat, kann sie daher nur als ein Spiel an ihm, nicht aber als das Wesen seiner Lebendigkeit genommen werden.

Wenn nun aber schon die reine Negativität, das Princip des

Proceſſes, nicht außer dem Organiſchen fällt, und es ſie alſo nicht als eine Beſtimmtheit in ſeinem Weſen hat, ſondern die Einzelnheit ſelbſt an ſich allgemein iſt, ſo iſt doch dieſe reine Einzelnheit nicht in ihren Momenten als ſelbſt abſtracten oder allgemeinen an ihm entwickelt und wirklich. Sondern dieſer Ausdruck tritt außer jener Allgemeinheit, welche in die Innerlichkeit zurückfällt, und zwiſchen die Wirklichkeit oder Geſtalt, d. h. die ſich entwickelnde Einzelnheit und zwiſchen das organiſche Allgemeine, oder die Gattung, das beſtimmte Allgemeine, die Art. Die Exiſtenz, zu welcher die Negativität des Allgemeinen oder der Gattung gelangt, iſt nur die entwickelte Bewegung eines Proceſſes, welcher ſich an den Theilen der ſeyenden Geſtalt verläuft. Hätte die Gattung an ihr als ruhender Einfachheit die unterſchiedenen Theile, und wäre ſomit ihre einfache Negativität als ſolche zugleich Bewegung, welche ſich durch ebenſo einfache, unmittelbar an ihnen allgemeine Theile verliefe, die als ſolche Momente hier wirklich wären, ſo wäre die organiſche Gattung Bewußtſeyn. So aber iſt die einfache Beſtimmtheit, als Beſtimmtheit der Art, an ihr auf eine geiſtloſe Weiſe vorhanden; die Wirklichkeit fängt von ihr an, oder was in die Wirklichkeit tritt, iſt nicht die Gattung als ſolche, d. h. überhaupt nicht der Gedanke. Dieſe als wirkliches Organiſches iſt nur durch einen Repräſentanten vertreten. Dieſer aber, die Zahl, welche den Uebergang aus der Gattung in die individuelle Geſtaltung zu bezeichnen, und der Beobachtung die beiden Seiten der Nothwendigkeit, ein Mal als einfache Beſtimmtheit, das andere Mal ſie als entwickelte zur Mannigfaltigkeit herausgeborene Geſtalt zu geben ſcheint, bezeichnet vielmehr die Gleichgültigkeit und Freiheit des Allgemeinen und Einzelnen gegen einander, das von der Gattung dem weſenloſen Unterſchiede der Größe preisgegeben wird, ſelbſt aber als Lebendiges von dieſem Unterſchiede ſich ebenſo frei erweiſt. Die wahre Allgemeinheit, wie ſie beſtimmt worden, iſt hier nur inneres Weſen; als Beſtimmtheit der Art iſt ſie formale Allgemein-

heit, und dieser gegenüber tritt jene wahre Allgemeinheit auf die Seite der Einzelnheit, die dadurch eine lebendige ist, und sich durch ihr Inneres über ihre Bestimmtheit als Art hinwegsetzt. Aber diese Einzelnheit ist nicht zugleich allgemeines Individuum, d. h. an dem die Allgemeinheit ebenso äußere Wirklichkeit hätte, sondern dieß fällt außer dem Organisch-lebendigen. Dieses allgemeine Individuum aber, wie es unmittelbar das Individuum der natürlichen Gestaltungen ist, ist nicht das Bewußtseyn selbst; sein Daseyn als einzelnes organisches lebendiges Individuum müßte nicht außer ihm fallen, wenn es dieses seyn sollte.

Wir sehen daher einen Schluß, worin das eine Extrem das allgemeine Leben als Allgemeines, oder als Gattung, das andere Extrem aber dasselbe als Einzelnes, oder als allgemeines Individuum ist; die Mitte aber ist aus beiden zusammengesetzt, das erste scheint in sie sich als bestimmte Allgemeinheit oder als Art, das andere aber als eigentliche oder einzelne Einzelnheit zu schicken. — Und da dieser Schluß überhaupt der Seite der Gestaltung angehört, so ist unter ihm ebenso dasjenige begriffen, was als unorganische Natur unterschieden wird.

Indem nun das allgemeine Leben als das einfache Wesen der Gattung von seiner Seite die Unterschiede des Begriffs entwickelt, und sie als eine Reihe der einfachen Bestimmtheiten darstellen muß, so ist diese ein System gleichgültig gesetzter Unterschiede, oder eine Zahlreihe. Wenn vorhin das Organische in der Form der Einzelnheit diesem wesenlosen Unterschiede gegenüber gesetzt wurde, der ihre lebendige Natur nicht ausdrückt und enthält — und wenn in Ansehung des Unorganischen nach seinem ganzen in der Menge seiner Eigenschaften entwickelten Daseyn eben dieß gesagt werden muß, — so ist es jetzt das allgemeine Individuum, welches nicht nur als frei von jeder Gliederung der Gattung, sondern auch als ihre Macht zu betrachten ist. Die Gattung, welche sich in Arten nach der allgemeinen Bestimmtheit

der Zahl zerlegt, oder auch einzelne Beſtimmtheiten ihres Daſeyns, z. B. die Figur, Farbe u. ſ. f. zu ihrem Eintheilungsgrunde nehmen mag, erleidet in dieſem ruhigen Geſchäfte Gewalt von der Seite des allgemeinen Individuums, der Erde, welches als die allgemeine Negativität, die Unterſchiede, wie ſie dieſelben an ſich hat und deren Natur um der Subſtanz willen, der ſie angehören, eine andere iſt als die Natur jener, gegen das Syſtematiſiren der Gattung geltend macht. Dieſes Thun der Gattung wird zu einem ganz eingeſchränkten Geſchäft, das ſie nur innerhalb jener mächtigen Elemente treiben darf, und das durch die zügelloſe Gewalt derſelben allenthalben unterbrochen, lückenhaft und verkümmert wird.

Es folgt hieraus, daß der Beobachtung an dem geſtalteten Daſeyn nur die Vernunft als Leben überhaupt werden kann, welches aber in ſeinem Unterſcheiden keine vernünftige Reihung und Gliederung an ſich ſelbſt wirklich hat, und nicht ein in ſich gegründetes Syſtem der Geſtalten iſt. — Wenn im Schluſſe der organiſchen Geſtaltung die Mitte, worin die Art und ihre Wirklichkeit als einzelne Individualität fällt, an ihr ſelbſt die Extreme der inneren Allgemeinheit und der allgemeinen Individualität hätte, ſo würde dieſe Mitte an der Bewegung ihrer Wirklichkeit den Ausdruck und die Natur der Allgemeinheit haben, und die ſich ſelbſt ſyſtematiſirende Entwickelung ſeyn. So hat das Bewußtſeyn, zwiſchen dem allgemeinen Geiſte und zwiſchen ſeiner Einzelnheit oder dem ſinnlichen Bewußtſeyn, zur Mitte das Syſtem der Geſtaltungen des Bewußtſeyns, als ein zum Ganzen ſich ordnendes Leben des Geiſtes, — das Syſtem, das hier betrachtet wird, und welches als Weltgeſchichte ſein gegenſtändliches Daſeyn hat. Aber die organiſche Natur hat keine Geſchichte; ſie fällt von ihrem Allgemeinen, dem Leben, unmittelbar in die Einzelnheit des Daſeyns herunter, und die in dieſer Wirklichkeit vereinigten Momente der einfachen Beſtimmtheit und der einzelnen Lebendigkeit bringen das Werden nur als die zufällige Bewegung hervor, worin jedes an ſeinem Theile thätig iſt und das Ganze erhalten wird,

aber diese Regsamkeit ist für sich selbst nur auf ihren Punkt beschränkt, weil das Ganze nicht in ihm vorhanden ist, und dieß ist nicht darin vorhanden, weil es nicht als Ganzes hier für sich ist.

Außerdem also, daß die beobachtende Vernunft in der organischen Natur nur zur Anschauung ihrer selbst als allgemeines Leben überhaupt kommt, wird ihr die Anschauung seiner Entwickelung und Realisirung nur nach ganz allgemein unterschiedenen Systemen, bei deren Bestimmung ihr Wesen nicht in dem Organischen als solchem, sondern in dem allgemeinen Individuum liegt; und unter diesen Unterschieden der Erde, nach Reihungen, welche die Gattung versucht.

Indem also in seiner Wirklichkeit die Allgemeinheit des organischen Lebens sich, ohne die wahrhafte fürsichseyende Vermittelung, unmittelbar in das Extrem der Einzelnheit herunterfallen läßt, so hat das beobachtende Bewußtseyn nur das Meinen als Ding vor sich; und wenn die Vernunft das müßige Interesse haben kann, dieses Meinen zu beobachten, ist sie auf das Beschreiben und Hererzählen von Meinungen und Einfällen der Natur beschränkt. Diese geistlose Freiheit des Meinens wird zwar allenthalben Anfänge von Gesetzen, Spuren von Nothwendigkeit, Anspielungen auf Ordnung und Reihung, witzige und scheinbare Beziehungen darbieten. Aber die Beobachtung kommt in der Beziehung des Organischen auf die seyenden Unterschiede des Unorganischen, die Elemente, Zonen und Klimate, in Ansehung des Gesetzes und der Nothwendigkeit nicht über den großen Einfluß hinaus. So auf der andern Seite, wo die Individualität nicht die Bedeutung der Erde, sondern des dem organischen Leben immanenten Eins hat, dieß mit dem Allgemeinen in unmittelbarer Einheit zwar die Gattung ausmacht, aber deren einfache Einheit eben darum nur als Zahl sich bestimmt, und daher die qualitative Erscheinung freiläßt, — kann es die Beobachtung nicht über artige Bemerkungen, interessante Beziehun-

gen, freundliches Entgegenkommen dem Begriffe, hinausbringen. Aber die artigen Bemerkungen sind kein Wissen der Nothwendigkeit, die interessanten Beziehungen bleiben bei dem Interesse stehen, das Interesse ist aber nur noch die Meinung von der Vernunft; und die Freundlichkeit des Individuellen, mit der es an einen Begriff anspielt, ist eine kindliche Freundlichkeit, welche kindisch ist, wenn sie an und für sich etwas gelten will oder soll.

b. Die Beobachtung des Selbstbewußtseyns in seiner Reinheit und seiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit; logische und psychologische Gesetze.

Die Naturbeobachtung findet den Begriff in der unorganischen Natur realisirt, Gesetze, deren Momente Dinge sind, welche sich zugleich als Abstractionen verhalten; aber dieser Begriff ist nicht eine in sich reflectirte Einfachheit. Das Leben der organischen Natur ist dagegen nur diese in sich reflectirte Einfachheit; der Gegensatz seiner selbst, als des Allgemeinen und des Einzelnen, tritt nicht im Wesen dieses Lebens selbst auseinander; das Wesen ist nicht die Gattung, welche in ihrem unterschiedslosen Elemente sich trennte und bewegte, und in ihrer Entgegensetzung für sich selbst zugleich ununterschieden wäre. Die Beobachtung findet diesen freien Begriff, dessen Allgemeinheit die entwickelte Einzelnheit ebenso absolut in ihr selbst hat, nur in dem als Begriff existirenden Begriffe selbst, oder in dem Selbstbewußtseyn.

Indem sie sich nun in sich selbst kehrt, und auf den als freien Begriff wirklichen Begriff richtet, findet sie zuerst die Gesetze des Denkens. Diese Einzelnheit, welche das Denken an ihm selbst ist, ist die abstracte, ganz in die Einfachheit zurückgenommene Bewegung des Negativen, und die Gesetze sind außerhalb der Realität. — Sie haben keine Realität, heißt überhaupt nichts anders, als sie sind ohne Wahrheit. Sie sollen auch zwar nicht ganze, aber doch formelle Wahrheit seyn. Allein das Rein-

formelle ohne Realität ist das Gedankending, oder die leere Abstraction ohne die Entzweiung an ihr, welche nichts anders als der Inhalt wäre. — Auf der andern Seite indem sie Gesetze des reinen Denkens sind, dieses aber das an sich Allgemeine, und also ein Wissen ist, welches unmittelbar das Seyn und darin alle Realität an ihm hat, sind diese Gesetze absolute Begriffe und ungetrennt die Wesenheiten der Form wie der Dinge. Da die sich in sich bewegende Allgemeinheit der entzweite einfache Begriff ist, hat er auf diese Weise Inhalt an sich, und einen solchen, welcher aller Inhalt, nur nicht ein sinnliches Seyn ist. Es ist ein Inhalt, der weder im Widerspruche mit der Form noch überhaupt von ihr getrennt, sondern vielmehr wesentlich sie selbst ist; denn diese ist nichts anderes als das in seine reinen Momente sich trennende Allgemeine.

Wie aber diese Form oder Inhalt für die Beobachtung als Beobachtung ist, erhält sie die Bestimmung eines gefundenen, gegebenen, d. i. nur seyenden Inhalts. Er wird ruhiges Seyn von Beziehungen, eine Menge abgesonderter Nothwendigkeiten, die als ein fester Inhalt an und für sich, in ihrer Bestimmtheit, Wahrheit haben sollen, und so in der That der Form entzogen sind. — Diese absolute Wahrheit fixer Bestimmtheiten oder vieler verschiedener Gesetze widerspricht aber der Einheit des Selbstbewußtseyns, oder des Denkens und der Form überhaupt. Was für festes an sich bleibendes Gesetz ausgesagt wird, kann nur ein Moment der sich in sich reflectirenden Einheit seyn, nur als eine verschwindende Größe auftreten. Aus diesem Zusammenhange der Bewegung aber von der Betrachtung herausgerissen und einzeln hingestellt, fehlt ihnen nicht der Inhalt, denn sie haben einen bestimmten Inhalt, sondern sie entbehren vielmehr der Form, welche ihr Wesen ist. In der That nicht darum, weil sie nur formell seyn und keinen Inhalt haben sollen, sondern vielmehr aus dem entgegengesetzten Grunde, weil sie in ihrer Bestimmtheit, oder eben als ein Inhalt, dem die Form genommen ist, für

etwas Absolutes gelten sollen, sind diese Gesetze nicht die Wahrheit des Denkens. In ihrer Wahrheit, als in der Einheit des Denkens verschwindende Momente, müßten sie als Wissen oder denkende Bewegung, nicht aber als Gesetze des Wissens, genommen werden. Das Beobachten aber ist nicht das Wissen selbst, und kennt es nicht, sondern verkehrt seine Natur in die Gestalt des Seyns, d. h. faßt seine Negativität nur als Gesetze desselben auf. — Es ist hier hinreichend, die Ungültigkeit der sogenannten Denkgesetze aus der allgemeinen Natur der Sache aufgezeigt zu haben. Die nähere Entwickelung gehört in die speculative Philosophie, worin sie sich als dasjenige zeigen, was sie in Wahrheit sind, nämlich einzelne verschwindende Momente, deren Wahrheit nur das Ganze der denkenden Bewegung, das Wissen selbst ist.

Diese negative Einheit des Denkens ist für sich selbst, oder vielmehr sie ist das Fürsichselbstseyn, das Princip der Individualität, und in seiner Realität, thuendes Bewußtseyn. Zu ihm als der Realität jener Gesetze wird daher das beobachtende Bewußtseyn durch die Natur der Sache fortgeführt. Indem dieser Zusammenhang nicht für es ist, so meint es, das Denken in seinen Gesetzen bleibe ihm auf der einen Seite stehen, und auf der andern Seite erhalte es ein anderes Seyn an dem, was ihm jetzt Gegenstand ist, nämlich das thuende Bewußtseyn, welches so für sich ist, daß es das Andersseyn aufhebt, und in dieser Anschauung seiner selbst als des Negativen seine Wirklichkeit hat.

Es eröffnet sich also für die Beobachtung ein neues Feld an der handelnden Wirklichkeit des Bewußtseyns. Die Psychologie enthält die Menge von Gesetzen, nach welchen der Geist gegen die verschiedenen Weisen seiner Wirklichkeit, als eines vorgefundenen Andersseyns, sich verschieden verhält; theils um diese in sich zu empfangen, und den vorgefundenen Gewohnheiten, Sitten und Denkungsart, als worin er sich als Wirklichkeit Gegenstand ist, gemäß zu werden, — theils um gegen sie sich selbstthätig zu wissen, mit Neigung und Leidenschaft nur

Besonderes daraus für sich herauszugreifen, und das Gegenständliche sich gemäß zu machen; dort sich gegen sich selbst als Einzelnheit, hier gegen sich als allgemeines Seyn negativ zu verhalten. — Die Selbstständigkeit giebt dem Vorgefundenen nach der ersten Seite nur die Form bewußter Individualität überhaupt, und bleibt in Ansehung des Inhalts innerhalb der vorgefundenen allgemeinen Wirklichkeit stehen; nach der andern Seite aber giebt sie ihr wenigstens eine eigenthümliche Modification, die ihrem wesentlichen Inhalte nicht widerspricht, oder auch eine solche, wodurch das Individuum als besondere Wirklichkeit und eigenthümlicher Inhalt sich ihr entgegensetzt, — und zum Verbrechen wird, indem es sie auf eine nur einzelne Weise aufhebt, oder indem es dieß auf eine allgemeine Weise und damit für alle thut, und eine andere Welt, anderes Recht, Gesetz und Sitten an die Stelle der vorhandenen bringt.

Die beobachtende Psychologie, welche zuerst ihre Wahrnehmungen von den allgemeinen Weisen, die ihr an dem thätigen Bewußtseyn vorkommen, ausspricht, findet mancherlei Vermögen, Neigungen und Leidenschaften, und indem sich die Erinnerung an die Einheit des Selbstbewußtseyns bei der Hererzählung dieser Collection nicht unterdrücken läßt, muß sie wenigstens bis zur Verwunderung fortgehen, daß in dem Geiste, wie in einem Sacke, so vielerlei und solche heterogene einander zufällige Dinge beisammen seyn können, besonders auch da sie sich nicht als todte ruhende Dinge, sondern als unruhige Bewegungen zeigen.

In der Hererzählung dieser verschiedenen Vermögen ist die Beobachtung in der allgemeinen Seite; die Einheit dieser vielfachen Fähigkeiten ist die dieser Allgemeinheit entgegengesetzte Seite, die wirkliche Individualität. — Die unterschiedenen wirklichen Individualitäten wieder so aufzufassen und zu erzählen, daß der eine Mensch mehr Neigung zu diesem, der andere mehr zu jenem, der eine mehr Verstand als der andere habe, hat aber etwas viel Uninteressanteres, als selbst die Arten von Insekten, Moosen, und

so fort aufzuzählen; denn diese geben der Beobachtung das Recht, sie so einzeln und begrifflos zu nehmen, weil sie wesentlich dem Elemente der zufälligen Vereinzelung angehören. Die bewußte Individualität hingegen, geistlos als einzelne seyende Erscheinung zu nehmen, hat das Widersprechende, daß ihr Wesen das Allgemeine des Geistes ist. Indem aber das Auffassen sie zugleich in die Form der Allgemeinheit eintreten läßt, findet es ihr Gesetz, und scheint jetzt einen vernünftigen Zweck zu haben, und ein nothwendiges Geschäft zu treiben.

Die Momente, die den Inhalt des Gesetzes ausmachen, sind einer Seits die Individualität selbst, anderer Seits ihre allgemeine unorganische Natur, nämlich die vorgefundenen Umstände, Lage, Gewohnheiten, Sitten, Religion und so weiter; aus diesen ist die bestimmte Individualität zu begreifen. Sie enthalten Bestimmtes ebensowohl als Allgemeines, und sind zugleich Vorhandenes, das sich der Beobachtung darbietet, und sich an der andern Seite in der Form der Individualität ausdrückt.

Das Gesetz dieses Verhältnisses der beiden Seiten müßte nun dieß enthalten, was diese bestimmten Umstände für eine Wirkung und Einfluß auf die Individualität ausüben. Diese Individualität aber ist gerade dieß, ebensowohl das Allgemeine zu seyn, und daher auf eine ruhige unmittelbare Weise mit dem vorhandenen Allgemeinen, den Sitten, Gewohnheiten u. s. f. zusammen zu fließen und ihnen gemäß zu werden, als sich entgegengesetzt gegen sie zu verhalten, und sie vielmehr zu verkehren, — sowie gegen sie in ihrer Einzelnheit ganz gleichgültig sich zu verhalten, sie nicht auf sich einwirken zu lassen, und nicht gegen sie thätig zu seyn. Was auf die Individualität Einfluß und welchen Einfluß es haben soll, — was eigentlich gleichbedeutend ist, — hängt darum nur von der Individualität selbst ab; dadurch ist diese Individualität diese bestimmte geworden, heißt nichts anders, als sie ist dieß schon gewesen. Umstände, Lage, Sitten und so fort, welche einer Seits gezeigt werden als

vorhanden, und anderer Seits in dieser bestimmten Individualität, drücken nur das unbestimmte Wesen derselben aus, um welches es nicht zu thun ist. Wenn diese Umstände, Denkungsart, Sitten, Weltzustand überhaupt nicht gewesen wäre, so wäre allerdings das Individuum nicht geworden, was es ist; denn diese allgemeine Substanz sind alle, welche in diesem Weltzustande sich befinden. — Wie er sich aber in diesem Individuum, — und ein solches soll begriffen werden, — particularisirt hat, so müßte er sich an und für sich selbst particularisirt, und in dieser Bestimmtheit, welche er sich gegeben, auf ein Individuum eingewirkt haben; nur so hätte er es zu diesem bestimmten gemacht, das es ist. Wenn das Aeußere sich an und für sich so beschaffen hat, wie es an der Individualität erscheint, wäre diese aus jenem begriffen. Wir hätten eine gedoppelte Gallerie von Bildern, deren eine der Wiederschein der andern wäre; die eine die Gallerie der völligen Bestimmtheit und Umgrenzung äußerer Umstände, die andere dieselbe übersetzt in die Weise, wie sie in dem bewußten Wesen sind; jene die Kugelfläche, dieses der Mittelpunkt, welcher sie in sich vorstellt.

Aber die Kugelfläche, die Welt des Individuums, hat unmittelbar die zweideutige Bedeutung, an und für sich seyende Welt und Lage, und Welt des Individuums entweder insofern zu seyn, als dieses mit ihr nur zusammengeflossen wäre, sie so, wie sie ist, in sich hineingehen lassen, und gegen sie sich nur als formelles Bewußtseyn verhalten hätte; — oder aber Welt des Individuums so zu seyn, wie das Vorhandene von ihm verkehrt worden ist. — Da um dieser Freiheit willen die Wirklichkeit dieser gedoppelten Bedeutung fähig ist, so ist die Welt des Individuums nur aus diesem selbst zu begreifen, und der Einfluß der Wirklichkeit, welche als an und für sich seyend vorgestellt wird, auf das Individuum, erhält durch dieses absolut den entgegengesetzten Sinn, daß es entweder den Strom der einfließenden Wirklichkeit an ihm gewähren läßt, oder daß es ihn ab-

bricht und verkehrt. Hierdurch aber wird die psychologische Nothwendigkeit ein so leeres Wort, daß von dem, was diesen Einfluß soll gehabt haben, die absolute Möglichkeit vorhanden ist, daß es ihn auch hätte nicht haben können.

Es fällt hiermit das Seyn hinweg, welches an und für sich wäre, und die eine und zwar die allgemeine Seite eines Gesetzes ausmachen sollte. Die Individualität ist, was ihre Welt als die ihrige ist; sie selbst ist der Kreis ihres Thuns, worin sie sich als Wirklichkeit dargestellt hat, und schlechthin nur Einheit des vorhandenen und des gemachten Seyns; eine Einheit, deren Seiten nicht, wie in der Vorstellung des psychologischen Gesetzes als an sich vorhandene Welt und als fürsich seyende Individualität, auseinanderfallen; oder wenn sie so jede für sich betrachtet wird, so ist keine Nothwendigkeit und Gesetz ihrer Beziehung für einander vorhanden.

c. Beobachtung der Beziehung des Selbstbewußtseyns auf seine unmittelbare Wirklichkeit; Physiognomik und Schädellehre.

Die psychologische Beobachtung findet kein Gesetz des Verhältnisses des Selbstbewußtseyns zu der Wirklichkeit oder der ihm entgegengesetzten Welt, und ist durch die Gleichgültigkeit beider gegen einander auf die eigenthümliche Bestimmtheit der realen Individualität zurückgetrieben, welche an und für sich selbst ist, oder den Gegensatz des Fürsichseyns und des Ansichseyns in ihrer absoluten Vermittelung getilgt enthält. Sie ist der Gegenstand, der jetzt der Beobachtung geworden, oder zu dem sie übergeht.

Das Individuum ist an und für sich selbst: es ist für sich oder es ist ein freies Thun; es ist aber auch an sich; oder es selbst hat ein ursprüngliches bestimmtes Seyn, — eine Bestimmtheit, welche dem Begriffe nach dasselbe ist, was die Psychologie außer ihm finden wollte. An ihm selbst tritt also der

Gegensatz hervor, dieß Gedoppelte, Bewegung des Bewußtseyns und das feste Seyn einer erscheinenden Wirklichkeit, zu seyn, einer solchen, welche an ihm unmittelbar die seinige ist. Dieß Seyn, der Leib der bestimmten Individualität, ist die Ursprünglichkeit derselben, ihr Nichtgethanhaben. Aber indem das Individuum zugleich nur ist, was es gethan hat, so ist sein Leib auch der von ihm hervorgebrachte Ausdruck seiner selbst; zugleich ein Zeichen, welches nicht unmittelbare Sache geblieben, sondern woran es nur zu erkennen giebt, was es in dem Sinne ist, daß es seine ursprüngliche Natur ins Werk richtet.

Betrachten wir die hier vorhandenen Momente in Beziehung auf die vorhergehende Ansicht, so ist hier eine allgemeine menschliche Gestalt, oder wenigstens die allgemeine eines Klimas, Welttheils, eines Volks, wie vorhin dieselben allgemeinen Sitten und Bildung. Hierzu kommen die besondern Umstände und Lage innerhalb der allgemeinen Wirklichkeit; hier ist diese besondere Wirklichkeit als besondere Formation der Gestalt des Individuums. — Auf der andern Seite, wie vorhin das freie Thun des Individuums und die Wirklichkeit als die seinige gegen die vorhandene gesetzt war, steht hier die Gestalt, als Ausdruck seiner durch es selbst gesetzten Verwirklichung, die Züge und Formen seines selbstthätigen Wesens. Aber die sowohl allgemeine als besondere Wirklichkeit, welche die Beobachtung vorhin außer dem Individuum vorfand, ist hier die Wirklichkeit desselben, sein angeborner Leib, und in eben diesen fällt der Ausdruck, der seinem Thun angehört. In der psychologischen Betrachtung sollte die an und für sich seyende Wirklichkeit und die bestimmte Individualität auf einander bezogen werden; hier aber ist die ganze bestimmte Individualität Gegenstand der Beobachtung; und jede Seite seines Gegensatzes ist selbst dieß Ganze. Zu dem äußeren Ganzen gehört also nicht nur das ursprüngliche Seyn, der angeborne Leib, sondern ebenso die Formation desselben, die der Thätigkeit des Innern angehört; er ist Einheit des ungebildeten und des gebildeten Seyns,

und die von dem Fürsichseyn durchdrungene Wirklichkeit des Individuums. Dieses Ganze, welches die bestimmten ursprünglichen festen Theile, und die Züge, die allein durch das Thun entstehen, in sich faßt, ist, und dieß Seyn ist Ausdruck des Innern, des als Bewußtseyn und Bewegung gesetzten Individuums. — Dieß Innere ist ebenso nicht mehr die formelle, inhaltlose oder unbestimmte Selbstthätigkeit, deren Inhalt und Bestimmtheit, wie vorhin, in den äußeren Umständen läge, sondern es ist ein an sich bestimmter ursprünglicher Charakter, dessen Form nur die Thätigkeit ist. Zwischen diesen beiden Seiten also wird hier das Verhältniß betrachtet, wie es zu bestimmen, und was unter diesem Ausdrucke des Innern im Aeußern zu verstehen ist.

Dieß Aeußere macht zuerst nicht als Organ das Innere sichtbar oder überhaupt zu einem Seyn für Anderes; denn das Innere, insofern es in dem Organe ist, ist es die Thätigkeit selbst. Der sprechende Mund, die arbeitende Hand, wenn man will auch noch die Beine dazu, sind die verwirklichenden und vollbringenden Organe, welche das Thun als Thun, oder das Innere als solches an ihnen haben; die Aeußerlichkeit aber, welche es durch sie gewinnt, ist die That, als eine von dem Individuum abgetrennte Wirklichkeit. Sprache und Arbeit sind Aeußerungen, worin das Individuum nicht mehr an ihm selbst sich behält und besitzt, sondern das Innere ganz außer sich kommen läßt, und dasselbe Anderem preisgiebt. Man kann darum ebensosehr sagen, daß diese Aeußerungen das Innere zu sehr, als daß sie es zu wenig ausdrücken; zu sehr, — weil das Innere selbst in ihnen ausbricht, bleibt kein Gegensatz zwischen ihnen und diesem; sie geben nicht nur einen Ausdruck des Innern, sondern es selbst unmittelbar; zu wenig, — weil das Innere in Sprache und Handlung sich zu einem Anderen macht, so giebt es sich damit dem Elemente der Verwandlung preis, welches das gesprochene Wort und die vollbrachte That verkehrt, und etwas anderes daraus macht, als sie an und für sich als Handlungen dieses bestimmten

Individuums sind. Nicht nur verlieren die Werke der Handlungen durch diese Aeußerlichkeit von dem Einwirken Anderer den Charakter, etwas Bleibendes gegen andere Individualitäten zu seyn; sondern indem sie sich zum Innern, das sie enthalten, als abgesondertes gleichgültiges Aeußeres verhalten, können sie als Inneres durch das Individuum selbst ein Anderes seyn, als sie erscheinen, — entweder daß es sie mit Absicht für die Erscheinung zu etwas Anderem macht, als sie in Wahrheit sind, — oder daß es zu ungeschickt ist, sich die Außenseite zu geben, die es eigentlich wollte, und sie so zu befestigen, daß ihm von Anderen sein Werk nicht verkehrt werden kann. Das Thun also, als vollbrachtes Werk, hat die doppelte entgegengesetzte Bedeutung, entweder die innere Individualität und nicht ihr Ausdruck, oder als Aeußeres eine von dem Innern freie Wirklichkeit zu seyn, welche ganz etwas Anderes ist als jenes. — Um dieser Zweideutigkeit willen müssen wir uns nach dem Innern umsehen, wie es noch, aber sichtbar oder äußerlich an dem Individuum selbst ist. Im Organe aber ist es nur als unmittelbares Thun selbst, das seine Aeußerlichkeit an der That erlangt, die entweder das Innere vorstellt oder auch nicht. Das Organ nach diesem Gegensatze betrachtet gewährt also nicht den Ausdruck, der gesucht wird.

Wenn nun die äußere Gestalt nur, insofern sie nicht Organ oder nicht Thun, hiermit als ruhendes Ganzes ist, die innere Individualität ausdrücken könnte, so verhielte sie sich also als ein bestehendes Ding, welches das Innere als ein Fremdes in sein passives Daseyn ruhig empfinge, und hierdurch das Zeichen desselben würde: — ein äußerer zufälliger Ausdruck, dessen wirkliche Seite für sich bedeutungslos, — eine Sprache, deren Töne und Tonverbindungen nicht die Sache selbst, sondern durch die freie Willkür mit ihr verknüpft und zufällig für sie sind.

Eine solche willkürliche Verbindung von solchen, die ein Aeußeres für einander sind, giebt kein Gesetz. Die Physiognomik soll sich aber von anderen schlechten Künsten und heillosen Studien

dadurch unterſcheiden, daß ſie die beſtimmte Individualität in dem nothwendigen Gegenſatze eines Innern und Aeußern, des Charakters als bewußten Weſens und ebendeſſelben als ſeyender Geſtalt betrachtet, und dieſe Momente ſo auf einander bezieht, wie ſie durch ihren Begriff auf einander bezogen ſind, und daher den Inhalt eines Geſetzes ausmachen müſſen. In der Aſtrologie, Chiromantie und dergleichen Wiſſenſchaften hingegen ſcheint nur Aeußeres auf Aeußeres, irgend Etwas auf ein ihm Fremdes bezogen zu ſeyn. Dieſe Conſtellation bei der Geburt, und wenn dieß Aeußere näher auf den Leib ſelbſt gerückt wird, dieſe Züge der Hand ſind äußere Momente für das lange oder kurze Leben, und das Schickſal des einzelnen Menſchen überhaupt. Als Aeußerlichkeiten verhalten ſie ſich gleichgültig zu einander und haben nicht die Nothwendigkeit für einander, welche in der Beziehung eines Aeußern und Innern liegen ſoll.

Die Hand freilich ſcheint nicht ſo ſehr etwas Aeußeres für das Schickſal zu ſeyn, ſondern vielmehr als Inneres zu ihm ſich zu verhalten. Denn das Schickſal iſt auch wieder nur die Erſcheinung deſſen, was die beſtimmte Individualität an ſich als innere urſprüngliche Beſtimmtheit iſt. — Zu wiſſen nun, was ſie an ſich iſt, dazu kommt der Chiromante wie auch der Phyſiognomiker auf eine kürzere Weiſe, als z. B. Solon, der erſt aus und nach dem Verlaufe des ganzen Lebens dieß wiſſen zu können erachtete; er betrachtete die Erſcheinung, jene aber das Anſich. Daß aber die Hand das Anſich der Individualität in Anſehung ihres Schickſals darſtellen muß, iſt leicht daraus zu ſehen, daß ſie nächſt dem Organ der Sprache am meiſten es iſt, wodurch der Menſch ſich zur Erſcheinung und Verwirklichung bringt. Sie iſt der beſeelte Werkmeiſter ſeines Glücks; man kann von ihr ſagen, ſie iſt das, was der Menſch thut, denn an ihr als dem thätigen Organe ſeines Sichſelbſtvollbringens iſt er als Beſeelender gegenwärtig, und indem er urſprünglich ſein eigenes Schickſal iſt, wird ſie alſo dieß Anſich ausdrücken.

Aus dieser Bestimmung, daß das Organ der Thätigkeit ebensowohl ein Seyn als das Thun in ihm ist, oder daß das innere Ansichseyn selbst an ihm gegenwärtig und ein Seyn für Andere hat, ergiebt sich eine andere Ansicht desselben, als die vorherige. Wenn nämlich die Organe überhaupt darum nicht als Ausdrücke des Innern genommen werden zu können sich zeigten, weil in ihnen das Thun als Thun gegenwärtig, das Thun als That aber nur Aeußeres ist, und Inneres und Aeußeres auf diese Weise auseinander fällt und fremd gegen einander sind oder seyn können, so muß nach der betrachteten Bestimmung das Organ auch wieder als Mitte beider genommen werden, indem eben dieß, daß das Thun an ihm gegenwärtig ist, zugleich eine Aeußerlichkeit desselben ausmacht, und zwar eine andere als die That ist, jene nämlich bleibt dem Individuum und an ihm. — Diese Mitte und Einheit des Innern und Aeußern ist nun fürs Erste selbst auch äußerlich; alsdann aber ist diese Aeußerlichkeit zugleich in das Innere aufgenommen; sie steht als einfache Aeußerlichkeit der zerstreuten entgegen, welche entweder nur ein einzelnes für die ganze Individualität zufälliges Werk oder Zustand, oder aber als ganze Aeußerlichkeit, das in eine Vielheit von Werken und Zuständen zersplitterte Schicksal ist. Die einfachen Züge der Hand also, eben so Klang und Umfang der Stimme, als die individuelle Bestimmtheit der Sprache, — auch dieselbe wieder, wie sie durch die Hand eine festere Existenz als durch die Stimme bekommt, die Schrift, und zwar in ihrer Besonderheit als Handschrift — alles dieses ist Ausdruck des Innern, so daß er als die einfache Aeußerlichkeit sich wieder gegen die vielfache Aeußerlichkeit des Handelns und des Schicksals, sich als Inneres gegen diese verhält. — Wenn also zuerst die bestimmte Natur und angeborne Eigenthümlichkeit des Individuums zusammen mit dem, was sie durch die Bildung geworden, als das Innere, als das Wesen des Handelns und des Schicksals genommen wird, so hat es seine

Erscheinung und Aeußerlichkeit zuerst an seinem Munde, Hand, Stimme, Handschrift, so wie an den übrigen Organen, und deren bleibenden Bestimmtheiten; und alsdann erst drückt es sich weiter hinaus nach außen an seiner Wirklichkeit in der Welt aus.

Weil nun diese Mitte sich als die Aeußerung bestimmt, welche zugleich ins Innere zurückgenommen ist, ist ihr Daseyn nicht auf das unmittelbare Organ des Thuns eingeschränkt, sie ist vielmehr die nichts vollbringende Bewegung und Form des Gesichts und der Gestaltung überhaupt. Diese Züge und ihre Bewegung sind nach diesem Begriffe das zurückgehaltene an dem Individuum bleibende Thun, und nach seiner Beziehung auf das wirkliche Thun das eigene Beaufsichtigen und Beobachten desselben, Aeußerung als Reflexion über die wirkliche Aeußerung. — Das Individuum ist zu und bei seinem äußeren Thun darum nicht stumm, weil es dabei zugleich in sich reflectirt ist, und es äußert dieß Insichreflectirtseyn; dieß theoretische Thun oder die Sprache des Individuums mit sich selbst darüber ist auch vernehmlich für andere, denn sie ist selbst eine Aeußerung.

An diesem Innern, welches in seiner Aeußerung Inneres bleibt, wird also das Reflectirtseyn des Individuums aus seiner Wirklichkeit beobachtet, und es ist zu sehen, welche Bewandtniß es mit dieser Nothwendigkeit hat, die in dieser Einheit gesetzt ist. — Dieß Reflectirtseyn ist zuerst verschieden von der That selbst, und kann also etwas Anderes seyn und für etwas Anderes genommen werden, als sie ist; man sieht es einem am Gesicht an, ob es ihm Ernst mit dem ist, was er sagt oder thut. — Umgekehrt aber ist dieses, was Ausdruck des Innern seyn soll, zugleich seyender Ausdruck, und fällt hiermit selbst in die Bestimmung des Seyns herunter, das absolut zufällig für das selbstbewußte Wesen ist. Es ist daher wohl Ausdruck, aber zugleich auch nur wie ein Zeichen, so daß dem ausgedrückten Inhalte die Beschaffenheit dessen, wodurch es ausgedrückt wird, vollkommen gleichgültig ist. Das Innere ist in dieser Erscheinung wohl sichtbares

Unsichtbares, aber ohne an sie geknüpft zu seyn; es kann ebensowohl in einer anderen Erscheinung seyn, als ein anderes Inneres in derselben Erscheinung seyn kann. — Lichtenberg sagt daher mit Recht: „Gesetzt der Physiognom haschte den Menschen „einmal, so käme es nur auf einen braven Entschluß „an, sich wieder auf Jahrtausende unbegreiflich zu „machen." — Wie in dem vorhergehenden Verhältnisse die vorliegenden Umstände ein Seyendes waren, woraus die Individualität sich das nahm, was sie vermochte und wollte, entweder sich ihm ergebend oder es verkehrend, aus welchem Grunde es die Nothwendigkeit und das Wesen der Individualität nicht enthielt, — eben so ist hier das erscheinende unmittelbare Seyn der Individualität ein solches, das entweder ihr Reflectirtseyn aus der Wirklichkeit und ihr Insichseyn ausdrückt, oder das für sie nur ein Zeichen ist, das gleichgültig gegen das Bezeichnete, und darum in Wahrheit nichts bezeichnet; es ist ihr ebensowohl ihr Gesicht als ihre Maske, die sie ablegen kann. — Sie durchdringt ihre Gestalt, bewegt sich, spricht in ihr; aber dieß ganze Daseyn tritt ebenso als ein gleichgültiges Seyn gegen den Willen und die Handlung über; sie tilgt an ihm die Bedeutung, die es vorhin hatte, ihr Reflectirtseyn in sich oder ihr wahres Wesen an ihm zu haben, und legt es umgekehrt vielmehr in den Willen und in die That.

Die Individualität giebt dasjenige Insichreflectirtseyn auf, welches in den Zügen ausgedrückt ist, und legt ihr Wesen in das Werk. Hierin widerspricht sie dem Verhältnisse, welches von dem Vernunftinstinkte, der sich auf das Beobachten der selbstbewußten Individualität legt, in Ansehung dessen, was ihr Inneres und Aeußeres seyn soll, festgesetzt wird. Dieser Gesichtspunkt führt uns auf den eigentlichen Gedanken, der der physiognomischen — wenn man so will — Wissenschaft zum Grunde liegt. Der Gegensatz, auf welchen dieß Beobachten gerathen, ist der Form nach der Gegensatz von Praktischem und Theoretischem, beides nämlich innerhalb des Praktischen selbst ge-

setzt, — von der sich im Handeln, (dieß im allgemeinsten Sinne genommen), verwirklichenden Individualität, — und derselben, wie sie in diesem Handeln zugleich daraus heraus, in sich reflectirt und es ihr Gegenstand ist. Das Beobachten nimmt diesen Gegensatz nach demselben verkehrten Verhältnisse auf, worin er sich in der Erscheinung bestimmt. Für das unwesentliche Aeußere gilt ihm die That selbst und das Werk, es sey der Sprache oder einer befestigteren Wirklichkeit, — für das wesentliche Innere aber das Insichseyn der Individualität. Unter den beiden Seiten, welche das praktische Bewußtseyn an ihm hat, dem Beabsichtigen und der That, — dem Meinen über seine Handlung, und der Handlung selbst wählt die Beobachtung jene Seite zum wahren Innern; — dieses soll seine mehr oder weniger unwesentliche Aeußerung an der That, seine wahre aber an seiner Gestalt haben. Die letztere Aeußerung ist unmittelbare sinnliche Gegenwart des individuellen Geistes; die Innerlichkeit, die die wahre seyn soll, ist die Eigenheit der Absicht und die Einzelnheit des Fürsichseyns; beides der gemeinte Geist. Was das Beobachten zu seinen Gegenständen hat, ist also gemeintes Daseyn, und zwischen solchem sucht es Gesetze auf.

Das unmittelbare Meinen über die gemeinte Gegenwart des Geistes ist die natürliche Physiognomik, das vorschnelle Urtheil über die innere Natur und den Charakter ihrer Gestalt bei ihrem ersten Anblicke. Der Gegenstand dieser Meinung ist von der Art, daß es in seinem Wesen liegt, in Wahrheit etwas Anderes zu seyn, als nur sinnliches unmittelbares Seyn. Es ist zwar auch eben dieses im Sinnlichen aus ihm Insichreflectirtseyn, was gegenwärtig, die Sichtbarkeit als Sichtbarkeit des Unsichtbaren, was Gegenstand des Beobachtens ist. Aber eben diese sinnliche unmittelbare Gegenwart ist Wirklichkeit des Geistes, wie sie nur für die Meinung ist; und das Beobachten treibt sich nach dieser Seite mit seinem gemeinten Daseyn, mit der Physiognomie, Handschrift, Ton der Stimme u. s. f. herum. — Es bezieht solches

Daseyn auf eben solches gemeintes Inneres. Es ist nicht der Mörder, der Dieb, welcher erkannt werden soll, sondern die Fähigkeit, es zu seyn; die feste abstracte Bestimmtheit verliert sich dadurch in die concrete unendliche Bestimmtheit des einzelnen Individuums, die nun kunstreichere Schildereien erfordert, als jene Qualificationen sind. Solche kunstreichen Schildereien sagen wohl mehr als die Qualification durch Mörder, Diebe, oder gutherzig, unverdorben u. s. f., aber für ihren Zweck, das gemeinte Seyn oder die einzelne Individualität auszusprechen, bei weitem nicht genug; so wenig als die Schildereien der Gestalt, welche über die flache Stirne, lange Nase u. s. f. hinausgehen. Denn die einzelne Gestalt wie das einzelne Selbstbewußtseyn ist als gemeintes Seyn unaussprechlich. Die Wissenschaft der Menschenkenntniß, welche auf den vermeinten Menschen, so wie die Wissenschaft der Physiognomik, die auf seine vermeinte Wirklichkeit geht und das bewußtlose Urtheilen der natürlichen Physiognomik zu einem Wissen erheben will, ist daher etwas End- und Bodenloses, das nie dazu kommen kann, zu sagen, was es meint, weil es nur meint, und sein Inhalt nur Gemeintes ist.

Die Gesetze, welche diese Wissenschaft zu finden ausgeht, sind Beziehungen dieser beiden gemeinten Seiten, und können daher selbst nichts als ein leeres Meinen seyn. Auch da dieß vermeinte Wissen, das mit der Wirklichkeit des Geistes sich zu thun macht, gerade dieß zu seinem Gegenstande hat, daß er aus seinem sinnlichen Daseyn heraus sich in sich reflectirt, und das bestimmte Daseyn für ihn eine gleichgültige Zufälligkeit ist, so muß es bei seinen aufgefundenen Gesetzen unmittelbar wissen, daß nichts damit gesagt ist, sondern eigentlich rein geschwatzt oder nur eine Meinung von sich gegeben wird; ein Ausdruck, der die Wahrheit hat, dieß als dasselbe auszusprechen, — seine Meinung zu sagen und damit nicht die Sache, sondern nur eine Meinung von sich beizubringen. Dem Inhalte nach aber können diese Beobachtungen nicht von denen abweichen: „Es regnet allemal, wenn

wir Jahrmarkt haben," sagt der Krämer; „und auch allemal wenn ich Wäsche trockne," sagt die Hausfrau.

Lichtenberg, der das physiognomische Beobachten so charakterisirt, sagt auch noch dieß: „wenn jemand sagte, du handelst zwar „wie ein ehrlicher Mann, ich sehe es aber aus deiner Figur, du „zwingst dich, und bist ein Schelm im Herzen; fürwahr eine solche „Anrede wird bis ans Ende der Welt von jedem braven Kerl mit „einer Ohrfeige erwiedert werden." — Diese Erwiederung ist deswegen treffend, weil sie die Widerlegung der ersten Voraussetzung einer solchen Wissenschaft des Meinens ist, daß nämlich die Wirklichkeit des Menschen sein Gesicht u. s. f. sey. — Das wahre Seyn des Menschen ist vielmehr seine That; in ihr ist die Individualität wirklich, und sie ist es, welche das Gemeinte in seinen beiden Seiten aufhebt. Einmal das Gemeinte als ein leibliches ruhendes Seyn; die Individualität stellt sich vielmehr in der Handlung als das negative Wesen dar, welches nur ist, insofern es Seyn aufhebt. Alsdann hebt die That die Unaussprechlichkeit der Meinung ebenso in Ansehung der selbstbewußten Individualität auf, welche in der Meinung eine unendlich bestimmte und bestimmbare ist. In der vollbrachten That ist diese schlechte Unendlichkeit vernichtet. Die That ist ein Einfachbestimmtes, Allgemeines, in einer Abstraction zu Befassendes; sie ist Mord, Diebstahl, oder Wohlthat, tapfere That und so fort, und es kann von ihr gesagt werden, was sie ist. Sie ist dieß, und ihr Seyn ist nicht nur ein Zeichen, sondern die Sache selbst. Sie ist dieß, und der individuelle Mensch ist, was sie ist; in der Einfachheit dieses Seyns ist er für Andere seyendes, allgemeines Wesen, und hört auf, nur Gemeintes zu seyn. Er ist zwar darin nicht als Geist gesetzt; aber indem von seinem Seyn als Seyn die Rede, und einer Seits das gedoppelte Seyn, der Gestalt und der That, sich gegenübersteht, und jene wie diese seine Wirklichkeit seyn soll, so ist vielmehr nur die That als sein ächtes Seyn zu behaupten, — nicht seine Figur, welche das

ausdrücken sollte, was er zu seinen Thaten meint, oder was man meinte, daß er thun nur könnte. Ebenso indem anderer Seits sein Werk und seine innere Möglichkeit, Fähigkeit oder Absicht, entgegengesetzt werden, ist jenes allein für seine wahre Wirklichkeit anzusehen, wenn auch er selbst sich darüber täuscht, und aus seiner Handlung in sich gekehrt, in diesem Innern ein Anderes zu seyn meint, als in der That. Die Individualität, die sich dem gegenständlichen Elemente anvertraut, indem sie zum Werke wird, giebt sich damit wohl dem preis, verändert und verkehrt zu werden. Aber den Charakter der That macht eben dieß aus, ob sie ein wirkliches Seyn ist, das sich hält, oder ob nur ein gemeintes Werk, das in sich nichtig vergeht. Die Gegenständlichkeit verändert nicht die That selbst, sondern zeigt nur, was sie ist, d. h. ob sie ist, oder ob sie nichts ist. — Die Zergliederung dieses Seyns in Absichten und dergleichen Feinheiten, wodurch der wirkliche Mensch, d. h. seine That, wieder in ein gemeintes Seyn zurückerklärt werden soll, wie er wohl selbst auch sich besondere Absichten über seine Wirklichkeit erschaffen mag, müssen dem Müßiggange der Meinung überlassen bleiben, der, wenn er seine thatenlose Weisheit ins Werk richten, den Charakter der Vernunft am Handelnden abläugnen und ihn auf diese Weise mißhandeln will, daß er statt der That vielmehr die Figur und die Züge für das Seyn desselben erklären will, die obige Erwiederung zu befahren hat, die ihm erweist, daß Figur nicht das Ansich ist, sondern vielmehr ein Gegenstand der Behandlung seyn kann.

Sehen wir nun auf den Umfang der Verhältnisse überhaupt, in welchen die selbstbewußte Individualität zu ihrem Aeußern stehend beobachtet werden kann, so wird eines zurück seyn, welches die Beobachtung sich noch zu ihrem Gegenstande machen soll. In der Psychologie ist es die äußere Wirklichkeit der Dinge, welche an dem Geiste ihr sich bewußtes Gegenbild haben und ihn begreiflich machen soll. In der Physiognomik dagegen soll er in seinem eigenen Aeußern als in einem Seyn, welches die

Sprache — die sichtbare Unsichtbarkeit seines Wesens — sey, erkannt werden. Noch ist die Bestimmung der Seite der Wirklichkeit übrig, daß die Individualität an ihrer unmittelbaren festen rein daseyenden Wirklichkeit ihr Wesen ausspreche. — Diese letzte Beziehung unterscheidet sich also von der physiognomischen dadurch, daß diese die sprechende Gegenwart des Individuums ist, das in seiner handelnden Aeußerung zugleich die sich in sich reflectirende und betrachtende darstellt, eine Aeußerung, welche selbst Bewegung ist, ruhende Züge, welche selbst wesentlich ein vermitteltes Seyn sind. In der noch zu betrachtenden Bestimmung aber ist endlich das Aeußere eine ganz ruhende Wirklichkeit, welche nicht an ihr selbst redendes Zeichen, sondern getrennt von der selbstbewußten Bewegung sich für sich darstellt und als bloßes Ding ist.

Zunächst erhellt über die Beziehung des Innern auf dieß sein Aeußeres, daß sie als Verhältniß des Causalzusammenhangs begriffen werden zu müssen scheint, indem die Beziehung eines Ansichseyenden auf ein anderes Ansichseyendes, als eine nothwendige, dieß Verhältniß ist.

Daß nun die geistige Individualität auf den Leib Wirkung habe, muß sie als Ursache selbst leiblich seyn. Das Leibliche aber, worin sie als Ursache ist, ist das Organ, doch nicht des Thuns gegen die äußere Wirklichkeit, sondern des Thuns des selbstbewußten Wesens in sich selbst, nach außen nur gegen seinen Körper; es ist nicht sogleich abzusehen, welches diese Organe seyn können. Würde nur an die Organe überhaupt gedacht, so würde das Organ der Arbeit überhaupt leicht bei der Hand seyn, ebenso das Organ des Geschlechtstriebes und so fort. Allein solche Organe sind als Werkzeuge oder als Theile zu betrachten, welche der Geist als Ein Extrem zur Mitte gegen das andere Extrem, das äußerer Gegenstand ist, hat. Hier aber ist ein Organ verstanden, worin das selbstbewußte Individuum als Extrem gegen seine eigene ihm entgegengesetzte Wirklichkeit sich für sich erhält, nicht zugleich nach

außen gekehrtes, ſondern in ſeiner Handlung reflectirtes, und woran die Seite des Seyns nicht ein Seyn für Anderes iſt. In der phyſiognomiſchen Beziehung wird das Organ zwar auch als in ſich reflectirtes und das Thun beſprechendes Daſeyn betrachtet; aber dieß Seyn iſt ein gegenſtändliches, und das Reſultat der phyſiognomiſchen Beobachtung iſt dieſes, daß das Selbſtbewußtſeyn gegen eben dieſe ſeine Wirklichkeit, als gegen etwas Gleichgültiges, gegenüber tritt. Dieſe Gleichgültigkeit verſchwindet darin, daß dieß Inſichreflectirtſeyn ſelbſt wirkend iſt; dadurch erhält jenes Daſeyn eine nothwendige Beziehung auf es; daß es aber auf das Daſeyn wirkend ſey, muß es ſelbſt ein doch nicht eigentlich gegenſtändliches Seyn haben, und als dieß Organ ſoll es aufgezeigt werden.

Im gemeinen Leben nun wird z. B. der Zorn, als ein ſolches inneres Thun, in die Leber verlegt; Plato *) giebt ihr ſogar noch etwas Höheres, das nach Einigen ſogar das Höchſte iſt, zu, nämlich die Prophezeihung, oder die Gabe, das Heilige und Ewige unvernünftiger Weiſe auszuſprechen. Allein die Bewegung, welche das Individuum in der Leber, dem Herzen und ſo fort hat, kann nicht als die ganz in ſich reflectirte Bewegung deſſelben angeſehen werden, ſondern ſie iſt darin vielmehr ſo, daß ſie ihm ſchon in den Leib geſchlagen iſt, und ein animaliſches heraus gegen die Aeußerlichkeit ſich wendendes Daſeyn hat.

Das Nervenſyſtem hingegen iſt die unmittelbare Macht des Organiſchen in ſeiner Bewegung. Die Nerven ſelbſt ſind zwar wieder die Organe des ſchon in ſeine Richtung nach Außen verſenkten Bewußtſeyns; Gehirn und Rückenmark aber dürfen als die in ſich bleibende — die nicht gegenſtändliche, die auch nicht hinausgehende, — unmittelbare Gegenwart des Selbſtbewußtſeyns betrachtet werden. Inſofern das Moment des Seyns, welches dieß Organ hat, ein Seyn für Anderes, Daſeyn iſt, iſt es todtes Seyn, nicht mehr Gegenwart des Selbſtbewußtſeyns. Dieß

*) Platon. Timaeus III., p. 71. D. edit. Stephan.

REES LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Inſichſelbſtſeyn iſt aber ſeinem Begriffe nach eine Flüſſigkeit, worin die Kreiſe, die darein geworfen werden, ſich unmittelbar auflöſen, und kein Unterſchied als ſeyender ſich ausdrückt. Inzwiſchen wie der Geiſt ſelbſt nicht ein Abſtract-einfaches iſt, ſondern ein Syſtem von Bewegungen, worin er ſich in Momente unterſcheidet, in dieſer Unterſcheidung ſelbſt aber frei bleibt, und wie er ſeinen Körper überhaupt zu verſchiedenen Verrichtungen gliedert, und einen einzelnen Theil deſſelben nur Einer beſtimmt, ſo kann auch ſich vorgeſtellt werden, daß das flüſſige Seyn ſeines Inſichſeyns ein gegliedertes iſt; und es ſcheint ſo vorgeſtellt werden zu müſſen, weil das in ſich reflectirte Seyn des Geiſtes im Gehirn ſelbſt wieder nur eine Mitte ſeines reinen Weſens und ſeiner körperlichen Gliederung iſt, eine Mitte, welche hiermit von der Natur beider und alſo von der Seite der letzteren auch die ſeyende Gliederung wieder an ihr haben muß.

Das geiſtig-organiſche Seyn hat zugleich die nothwendige Seite eines ruhenden beſtehenden Daſeyns; jenes muß als Extrem des Fürſichſeyns zurücktreten, und dieſe als das andere Extrem gegenüber haben, welches alsdann der Gegenſtand iſt, worauf jenes als Urſache wirkt. Wenn nun Gehirn und Rückenmark jenes körperliche Fürſichſeyn des Geiſtes iſt, ſo iſt der Schädel und die Rückenwirbelſäule das andere ausgeſchiedene Extrem, nämlich das feſte ruhende Ding. — Indem aber jedem, wenn er an den eigentlichen Ort des Daſeyns des Geiſtes denkt, nicht der Rücken, ſondern nur der Kopf einfällt, ſo können wir uns in der Unterſuchung eines Wiſſens, als das vorliegende iſt, mit dieſem — für es nicht zu ſchlechten — Grunde begnügen, um dieß Daſeyn auf den Schädel einzuſchränken. Sollte einem der Rücken inſofern einfallen, als auch wohl zuweilen durch ihn Wiſſen und Thun zum Theil ein- zum Theil aber ausgetrieben wird, ſo würde dieß dafür, daß das Rückenmark mit zum inwohnenden Orte des Geiſtes, und ſeine Säule zum gegenbildlichen Daſeyn genommen werden müſſe, darum nichts beweiſen, weil es zuviel beweiſe; denn

man kann ebenso sich erinnern, daß auch andere äußerliche Wege, der Thätigkeit des Geistes beizukommen, um sie zu erwecken oder zurückzuhalten, beliebt werden. — Die Rückenwirbelsäule fällt also, wenn man will, mit Recht hinweg; und es ist so gut, als viele andere naturphilosophische Lehren; construirt, daß der Schädel allein zwar nicht die Organe des Geistes enthalte. Denn dieß wurde vorhin aus dem Begriffe dieses Verhältnisses ausgeschlossen, und deswegen der Schädel zur Seite des Daseyns genommen; oder wenn nicht an den Begriff der Sache erinnert werden dürfte, so lehrt ja die Erfahrung, daß wie mit dem Auge als Organe gesehen, so nicht mit dem Schädel gemordet, gestohlen, gedichtet u. s. w. wird. — Es ist sich deswegen auch des Ausdrucks Organ für diejenige Bedeutung des Schädels zu enthalten, von welcher noch zu sprechen ist. Denn ob man gleich zu sagen pflegt, daß es vernünftigen Menschen nicht auf das Wort, sondern auf die Sache ankomme, so ist daraus doch nicht die Erlaubniß zu nehmen, eine Sache mit einem ihr nicht zugehörigen Worte zu bezeichnen; denn dieß ist Ungeschicklichkeit zugleich und Betrug, der nur das rechte Wort nicht zu haben meint und vorgiebt, und es sich verbirgt, daß ihm in der That die Sache, d. h. der Begriff, fehlt; wenn dieser vorhanden wäre, würde er auch sein rechtes Wort haben. — Zunächst hat sich hier nur dieß bestimmt, daß wie das Gehirn der lebendige Kopf, der Schädel das caput mortuum ist.

In diesem todten Seyn hätten also die geistigen Bewegungen und bestimmten Weisen des Gehirns ihre Darstellung äußerer Wirklichkeit, die jedoch noch an dem Individuum selbst ist, sich zu geben. Für das Verhältniß derselben zu ihm, der als todtes Seyn den Geist nicht in sich selbst inwohnen hat, bietet sich zunächst das oben Festgesetzte, das Aeußere und Mechanische dar, so daß die eigentlichen Organe, — und diese sind am Gehirne, — ihn hier rund ausdrücken, dort breit schlagen oder platt stoßen, oder wie man sonst diese Einwirkung darstellen mag. Selbst ein Theil des

Organismus, muß in ihm zwar, wie in jedem Knochen, eine lebendige Selbstbildung gedacht werden, so daß, hiernach betrachtet, er von seiner Seite vielmehr das Gehirn drückt und dessen äußere Beschränkung setzt; wozu er auch als das Härtere eher das Vermögen hat. Dabei aber würde noch immer dasselbe Verhältniß in der Bestimmung der Thätigkeit beider gegen einander bleiben; denn ob der Schädel das Bestimmende, oder das Bestimmte ist, dieß änderte an dem Causalzusammenhange überhaupt nichts, nur daß dann der Schädel zum unmittelbaren Organe des Selbstbewußtseyns gemacht würde, weil in ihm als Ursache sich die Seite des Fürsichseyns fände. Allein indem das Fürsichseyn als organische Lebendigkeit in beide auf gleiche Weise fällt, fällt in der That der Causalzusammenhang zwischen ihnen hinweg. Diese Fortbildung beider aber hinge im Innern zusammen, und wäre eine organische prästabilirte Harmonie, welche die beiden sich auf einander beziehenden Seiten frei gegen einander und jeder ihre eigene Gestalt läßt, der die Gestalt der andern nicht zu entsprechen braucht; und noch mehr die Gestalt und die Qualität gegen einander, — wie die Form der Weinbeere und der Geschmack des Weines frei gegen einander sind. — Indem aber auf die Seite des Gehirns die Bestimmung des Fürsichseyns, auf die Seite des Schädels aber die Bestimmung des Daseyns fällt, so ist innerhalb der organischen Einheit auch ein Causalzusammenhang derselben zu setzen; eine nothwendige Beziehung derselben als äußere für einander, d. h. eine selbst äußerliche, wodurch also ihre Gestalt durch einander bestimmt würde.

In Ansehung der Bestimmung aber, in welcher das Organ des Selbstbewußtseyns auf die gegenüberstehende Seite thätige Ursache wäre, kann auf mancherlei Weise hin und her geredet werden; denn es ist von der Beschaffenheit einer Ursache die Rede, die nach ihrem gleichgültigen Daseyn, ihrer Gestalt und Größe betrachtet wird, einer Ursache, deren Inneres und Fürsichseyn gerade ein solches seyn soll, welches das unmittelbare Daseyn nichts

angeht. Die organische Selbstbildung des Schädels ist zuerst gleichgültig gegen die mechanische Einwirkung, und das Verhältniß dieser beiden Verhältnisse ist, da jenes das Sich-auf-sich-selbst-beziehen ist, eben diese Unbestimmtheit und Grenzenlosigkeit selbst. Alsdann wenn auch das Gehirn die Unterschiede des Geistes zu seyenden Unterschieden in sich aufnähme und eine Vielheit innerer einen verschiedenen Raum einnehmenden Organe wäre — was der Natur widerspricht, welche den Momenten des Begriffs ein eigenes Daseyn giebt, und daher die flüssige Einfachheit des organischen Lebens rein auf eine Seite, und die Artikulation und Eintheilung desselben ebenso in seinen Unterschieden auf die andere Seite stellt, so daß sie, wie sie hier gefaßt werden sollen, als besondere anatomische Dinge sich zeigen, — so würde es unbestimmt seyn, ob ein geistiges Moment, je nachdem es ursprünglich stärker oder schwächer wäre, entweder in jenem Falle ein expandirteres, in diesem ein contrahirteres Gehirnorgan besitzen müßte, oder auch gerade umgekehrt. — Ebenso ob seine Ausbildung das Organ vergrößerte oder verkleinerte, ob es dasselbe plumper und dicker, oder feiner machte. Dadurch, daß es unbestimmt bleibe, wie die Ursache beschaffen ist, ist es eben so unbestimmt gelassen, wie die Einwirkung auf den Schädel geschieht, ob sie ein Erweitern oder Verengern und Zusammenfallenlassen ist. Wird diese Einwirkung etwa vornehmer als ein Erregen bestimmt, so ist es unbestimmt, ob es nach der Weise eines Canthariden-Pflasters auftreibend, oder eines Essigs einschrumpfend geschieht. — Für alle dergleichen Ansichten lassen sich plausible Gründe vorbringen, denn die organische Beziehung, welche ebensosehr eingreift, läßt den einen so gut passiren als den andern, und ist gleichgültig gegen allen diesen Verstand.

Dem beobachtenden Bewußtseyn ist es aber nicht darum zu thun, diese Beziehung bestimmen zu wollen. Denn es ist ohnehin nicht das Gehirn, was als animalischer Theil auf der einen Seite steht, sondern dasselbe als Seyn der selbstbewußten

Individualität. — Sie als ſtehender Charakter und ſich bewegendes bewußtes Thun iſt *für ſich* und *in ſich*; dieſem Für- und Inſichſeyn ſteht ihre Wirklichkeit und Daſeyn für Anderes entgegen; das Für- und Inſichſeyn iſt das Weſen und Subject, welches am Gehirne ein Seyn hat, das *unter es ſubſumirt* iſt, und ſeinen Werth nur durch die inwohnende Bedeutung erhält. Die andere Seite der ſelbſtbewußten Individualität aber, die Seite ihres Daſeyns iſt das *Seyn* als ſelbſtſtändig und Subject, oder als ein *Ding*, nämlich ein Knochen; die *Wirklichkeit und Daſeyn des Menſchen iſt ſein Schädelknochen*. — Dieß iſt das Verhältniß und der Verſtand, den die beiden Seiten dieſer Beziehung in dem ſie beobachtenden Bewußtſeyn haben.

Dieſem iſt es nun um die beſtimmtere Beziehung dieſer Seiten zu thun; der Schädelknochen hat wohl im Allgemeinen die Bedeutung, die unmittelbare Wirklichkeit des Geiſtes zu ſeyn. Aber die Vielſeitigkeit des Geiſtes giebt ſeinem Daſeyn eine eben ſolche Vieldeutigkeit; was zu gewinnen iſt, iſt die Beſtimmtheit der Bedeutung der einzelnen Stellen, in welche dieß Daſeyn getheilt iſt, und es iſt zu ſehen, wie ſie das Hinweiſen darauf an ihnen haben.

Der Schädelknochen iſt kein Organ der Thätigkeit, noch auch eine ſprechende Bewegung; es wird weder mit dem Schädelknochen geſtohlen, gemordet u. ſ. f., noch verzieht er zu ſolchen Thaten im geringſten die Miene, ſo daß er ſprechende Geberde würde. — Noch hat auch dieſes *Seyende* den Werth eines *Zeichens*. Miene und Geberde, Ton, auch eine Säule, ein Pfahl, der auf einer öden Inſel eingeſchlagen iſt, kündigen ſich ſogleich an, daß noch irgend etwas Anderes damit gemeint iſt, als das, was ſie unmittelbar *nur ſind*. Sie geben ſich ſelbſt ſogleich für Zeichen aus, indem ſie eine Beſtimmtheit an ihnen haben, welche auf etwas Anderes dadurch hinweiſt, daß ſie ihnen nicht eigenthümlich angehört. Man kann ſich wohl auch bei einem Schädel, wie *)

*) Shakspeare's Hamlet V. 1.

Hamlet bei Yorik's, vielerlei einfallen laſſen, aber der Schädelknochen für ſich iſt ein ſo gleichgültiges, unbefangenes Ding, daß an ihm unmittelbar nichts Anderes zu ſehen und zu meinen iſt, als nur er ſelbſt; er erinnert wohl an das Gehirn und ſeine Beſtimmtheit, an Schädel von anderer Formation, aber nicht an eine bewußte Bewegung, indem er weder Miene und Geberde, noch Etwas an ihm eingedrückt hat, das von einem bewußten Thun herkommend ſich ankündigte; denn er iſt diejenige Wirklichkeit, welche an der Individualität eine ſolche andere Seite darſtellen ſollte, die nicht mehr ſich in ſich reflectirendes Seyn, ſondern rein unmittelbares Seyn wäre.

Da er ferner auch nicht ſelbſt fühlt, ſo ſcheint ſich eine beſtimmtere Bedeutung für ihn etwa noch ſo ergeben zu können, daß beſtimmte Empfindungen durch die Nachbarſchaft erkennen ließen, was mit ihm gemeint ſey; und indem eine bewußte Weiſe des Geiſtes bei einer beſtimmten Stelle deſſelben ihr Gefühl hat, wird etwa dieſer Ort in ſeiner Geſtalt ſie und ihre Beſonderheit andeuten. Wie z. B. manche bei dem angeſtrengten Denken oder auch ſchon beim Denken überhaupt eine ſchmerzliche Spannung irgendwo im Kopfe zu fühlen klagen, könnte auch das Stehlen, das Morden, das Dichten und ſo fort, jedes mit einer eigenen Empfindung begleitet ſeyn, die außerdem noch ihre beſondere Stelle haben müßte. Dieſe Stelle des Gehirns, die auf dieſe Art mehr bewegt und bethätigt wäre, würde wahrſcheinlich auch die benachbarte Stelle des Knochens mehr ausbilden; oder dieſe würde aus Sympathie oder Conſenſus auch nicht träge ſeyn, ſondern ſich vergrößern oder verkleinern, oder auf welche Weiſe es ſey ſich formiren. — Was jedoch dieſe Hypotheſe unwahrſcheinlich macht, iſt dieß, daß das Gefühl überhaupt etwas Unbeſtimmtes iſt, und das Gefühl im Kopfe als dem Centrum das allgemeine Mitgefühl alles Leidens ſeyn möchte, ſo daß ſich mit dem Diebs-Mörders-Dichters-Kopf-Kitzel, oder Schmerz andere vermiſchen, und ſich von einander ſo wie von denen, die man bloß körperlich nennen kann, ſo wenig

unterſcheiden laſſen würden, als aus dem Symptome des Kopfwehs, wenn wir ſeine Bedeutung nur auf das Körperliche einſchränken, ſich die Krankheit beſtimmen läßt.

Es fällt in der That, von welcher Seite die Sache betrachtet werde, alle nothwendige gegenſeitige Beziehung, ſo wie deren durch ſich ſelbſt ſprechende Andeutung, hinweg. Es bleibt, wenn die Beziehung doch Statt finden ſoll, eine begriffloſe freie präſtabilirte Harmonie der entſprechenden Beſtimmung beider Seiten übrig und nothwendig; denn die eine ſoll geiſtloſe Wirklichkeit, bloßes Ding ſeyn. — Es ſtehen alſo eben auf einer Seite eine Menge ruhender Schädelſtellen, auf der andern eine Menge Geiſtes-Eigenſchaften, deren Vielheit und Beſtimmung von dem Zuſtande der Pſychologie abhängen wird. Je elender die Vorſtellung von dem Geiſte iſt, um ſo mehr wird von dieſer Seite die Sache erleichtert; denn theils werden die Eigenſchaften um ſo weniger, theils um ſo abgeſchiedener, feſter und knöcherner, hierdurch Knochenbeſtimmungen um ſo ähnlicher und mit ihnen vergleichbarer. Allein ob zwar durch die Elendigkeit der Vorſtellung von dem Geiſte vieles erleichtert iſt, ſo bleibt doch immer eine ſehr große Menge auf beiden Seiten; es bleibt die gänzliche Zufälligkeit ihrer Beziehung für die Beobachtung. Wenn von den Kindern Iſraels aus dem Sand am Meere, dem ſie entſprechen ſollen, jedes das Körnchen, deſſen Zeichen es iſt, ſich nehmen ſollte, ſo iſt dieſe Gleichgültigkeit und Willkür, welche jedem das ſeine zutheilte, ebenſo ſtark, als die, welche jeder Seelenfähigkeit, Leidenſchaft, und was hier gleichfalls betrachtet werden müßte, den Schattirungen von Charakteren, von welchen die feinere Pſychologie und Menſchenkenntniß zu ſprechen pflegt, ihre Schädelſtätten und Knochenformen zuweiſt. — Der Schädel des Mörders hat dieſes — nicht Organ, auch nicht Zeichen, ſondern dieſen Knorren; aber dieſer Mörder hat noch eine Menge anderer Eigenſchaften, ſo wie andere Knorren, und mit den Knorren auch Vertiefungen; man hat die Wahl unter Knorren und Vertiefungen. Und wieder kann

ſein Mordſinn, auf welchen Knorren oder welche Vertiefung es ſey, und hinwiederum dieſe, auf welche Eigenſchaft es ſey, bezogen werden; denn weder iſt der Mörder nur dieß Abſtractum eines Mörders, noch hat er nur Eine Erhabenheit und Eine Vertiefung. Die Beobachtungen, welche hierüber angeſtellt werden, müſſen darum gerade auch ſo gut lauten, als der Regen des Krämers und der Hausfrau am Jahrmarkte und bei der Wäſche. Krämer und Hausfrau konnten auch die Beobachtung machen, daß es immer regnet, wenn dieſer Nachbar vorbeigeht, oder wenn Schweinsbraten gegeſſen wird. Wie der Regen gegen dieſe Umſtände, ſo gleichgültig iſt für die Beobachtung dieſe Beſtimmtheit des Geiſtes gegen dieſes beſtimmte Seyn des Schädels. Denn von den beiden Gegenſtänden dieſes Beobachtens iſt der eine ein trockenes Fürſichſeyn, eine knöcherne Eigenſchaft des Geiſtes, wie der andere ein trockenes Anſichſeyn; ein ſo knöchernes Ding, als beide ſind, iſt vollkommen gleichgültig gegen alles Andere; es iſt dem hohen Knorren ebenſo gleichgültig, ob ein Mörder in ſeiner Nachbarſchaft, als dem Mörder, ob die Plattheit in ſeiner Nähe iſt.

Es bleibt allerdings die Möglichkeit, daß mit irgend einer Eigenſchaft, Leidenſchaft u. ſ. f. ein Knorren an irgend einer Stelle verbunden ſey, unüberwindlich übrig. Man kann ſich den Mörder mit einem hohen Knorren hier an dieſer Schädelſtelle, den Dieb mit einer dort, vorſtellen. Von dieſer Seite iſt die Schädelwiſſenſchaft noch großer Erweiterung fähig; denn zunächſt ſcheint ſie ſich nur auf die Verbindung eines Knorren mit einer Eigenſchaft an demſelben Individuum, ſo daß dieſes beide beſitzt, einzuſchränken. Aber ſchon die natürliche Schädelwiſſenſchaft, — denn es muß ſo gut eine ſolche, als eine natürliche Phyſiognomik geben, — geht über dieſe Schranke hinaus; ſie urtheilt nicht nur, daß ein ſchlauer Menſch einen fauſtdicken Knorren hinter den Ohren ſitzen habe, ſondern ſie ſtellt auch vor, daß die untreue Ehefrau nicht ſelbſt, ſondern das andere eheliche Individuum Knorren an der Stirne habe. — Ebenſo kann man ſich auch den, der mit

dem Mörder unter einem Dache wohnt, oder auch ſeinen Nachbar, und weiter hinaus ſeine Mitbürger u. ſ. f. mit hohen Knorren an irgend einer Schädelſtelle vorſtellen, ſo gut als die fliegende Kuh, die zuerſt von dem Krebs, der auf dem Eſel ritt, geliebkoſt und hernach u. ſ. f. wurde. — Wird aber die Möglichkeit nicht im Sinne der Möglichkeit des Vorſtellens, ſondern der innern Möglichkeit, oder des Begriffs genommen, ſo iſt der Gegenſtand eine ſolche Wirklichkeit, welche reines Ding und ohne dergleichen Bedeutung iſt und ſeyn ſoll, und ſie alſo nur in der Vorſtellung haben kann.

Schreitet, ungeachtet der Gleichgültigkeit der beiden Seiten, der Beobachter jedoch ans Werk, Beziehungen zu beſtimmen, theils friſch gehalten durch den allgemeinen Vernunftgrund, daß das Aeußere der Ausdruck des Innern ſey, theils ſich unterſtützend mit der Analogie von Schädeln der Thiere, — welche zwar wohl einen einfachern Charakter haben mögen, als die Menſchen, von denen es aber zugleich um ebenſo ſchwerer zu ſagen wird, welchen ſie haben, indem es nicht der Vorſtellung eines jeden Menſchen ſo leicht ſeyn kann, ſich in die Natur eines Thieres recht hineinzubilden, — ſo findet der Beobachter bei der Verſicherung der Geſetze, die er entdeckt haben will, eine vorzügliche Hülfe an einem Unterſchiede, der uns hier nothwendig auch einfallen muß. Das Seyn des Geiſtes kann wenigſtens nicht als ſo etwas ſchlechthin Unverrücktes und Unverrückbares genommen werden. Der Menſch iſt frei; es wird zugegeben, daß das urſprüngliche Seyn nur Anlagen ſind, über welche er viel vermag, oder welche günſtiger Umſtände bedürfen, um entwickelt zu werden, d. h. ein urſprüngliches Seyn des Geiſtes ebenſowohl als ein ſolches auszuſprechen, das nicht als Seyn exiſtirt. Widerſprächen alſo Beobachtungen demjenigen, was irgend einem als Geſetz zu verſichern einfällt, wäre es ſchön Wetter am Jahrmarkte oder bei der Wäſche, ſo könnten Krämer und Hausfrau ſprechen, daß es eigentlich regnen ſollte, und die Anlage

doch dazu vorhanden sey; ebenso das Schädelbeobachten, — daß dieß Individuum eigentlich so seyn sollte, wie der Schädel nach dem Gesetze aussagt, und eine ursprüngliche Anlage habe, die aber nicht ausgebildet worden sey; vorhanden ist diese Qualität nicht, aber sie sollte vorhanden seyn. — Das Gesetz und das Sollen gründet sich auf das Beobachten des wirklichen Regens, und des wirklichen Sinnes bei dieser Bestimmtheit des Schädels; ist aber die Wirklichkeit nicht vorhanden, so gilt die leere Möglichkeit für ebensoviel. — Diese Möglichkeit d. i. die Nichtwirklichkeit des aufgestellten Gesetzes und hiermit ihm widersprechende Beobachtungen müssen eben dadurch hereinkommen, daß die Freiheit des Individuums und die entwickelnden Umstände gleichgültig gegen das Seyn überhaupt sind sowohl gegen es als ursprüngliches Inneres wie als äußeres Knöchernes, und daß das Individuum auch etwas Anderes seyn kann, als es innerlich ursprünglich und noch mehr als ein Knochen ist.

Wir erhalten also die Möglichkeit, daß dieser Knorren oder Vertiefung des Schädels sowohl etwas Wirkliches als auch nur eine Anlage, und zwar unbestimmt zu irgend etwas, daß er etwas Nichtwirkliches bezeichne; wir sehen es einer schlechten Ausrede wie immer ergehen, daß sie wider dasjenige, dem sie aufhelfen soll, selbst zu gebrauchen steht. Wir sehen das Meinen durch die Natur der Sache dahin gebracht, das Gegentheil dessen gedankenlos selbst zu sagen, was es fest hält: — zu sagen, es wird durch diesen Knochen irgend Etwas angedeutet, aber ebensogut auch nicht.

Was der Meinung selbst bei dieser Ausrede vorschwebt, ist der wahre sie gerade vertilgende Gedanke, daß das Seyn als solches überhaupt nicht die Wahrheit des Geistes ist. Wie schon die Anlage ein ursprüngliches Seyn ist, das an der Thätigkeit des Geistes keinen Antheil hat, ein eben solches ist seiner Seits auch der Knochen. Das Seyende ohne die geistige Thätigkeit ist ein Ding für das Bewußtseyn, und sowenig sein Wesen, daß es

vielmehr das Gegentheil desselben und das Bewußtseyn sich allein wirklich ist durch die Negation und Vertilgung eines solchen Seyns. — Es ist von dieser Seite für völlige Verläugnung der Vernunft anzusehen, für das wirkliche Daseyn des Bewußtseyns einen Knochen auszugeben; und dafür wird er ausgegeben, indem er als das Aeußere des Geistes betrachtet wird, denn das Aeußere ist eben die seyende Wirklichkeit. Es hilft nichts zu sagen, daß von diesem Aeußern nur auf das Innere, das etwas Anderes sey, geschlossen werde, das Aeußere nicht das Innere selbst, sondern nur dessen Ausdruck sey. Denn in dem Verhältnisse beider zu einander fällt eben auf die Seite des Innern die Bestimmung der sich denkenden und gedachten, auf die Seite des Aeußern aber die der seyenden Wirklichkeit. — Wenn also einem Menschen gesagt wird, du (dein Inneres) bist dieß, weil dein Knochen so beschaffen ist, so heißt es nichts anderes, als ich sehe einen Knochen für deine Wirklichkeit an. Die bei der Physiognomik erwähnte Erwiederung eines solchen Urtheils durch die Ohrfeige bringt zunächst die weichen Theile aus ihrem Ansehen und Lage, und erweist nur, daß diese kein wahres Ansich, nicht die Wirklichkeit des Geistes sind; — hier müßte die Erwiederung eigentlich so weit gehen, einem, der so urtheilt, den Schädel einzuschlagen, um gerade so greiflich, als seine Weisheit ist, zu erweisen, daß ein Knochen für den Menschen nichts Ansich, viel weniger seine wahre Wirklichkeit ist. —

Der rohe Instinkt der selbstbewußten Vernunft wird eine Schädelwissenschaft unbesehen verwerfen, — diesen anderen beobachtenden Instinkt derselben, der zur Ahnung des Erkennens gediehen, es auf die geistlose Weise, daß das Aeußere Ausdruck des Innern sey, erfaßt hat. Aber je schlechter der Gedanke ist, desto weniger fällt es zuweilen auf, worin bestimmt seine Schlechtigkeit liegt, und desto schwerer ist es, sie auseinander zu legen. Denn der Gedanke heißt um so schlechter, je reiner und leerer die Abstraction ist, welche ihm für das Wesen gilt. Der Gegen-

ſatz aber, auf den es hier ankommt, hat zu ſeinen Gliedern die ihrer bewußte Individualität, und die Abſtraction der ganz zum Dinge gewordenen Aeußerlichkeit, — jenes innere Seyn des Geiſtes als feſtes geiſtloſes Seyn aufgefaßt, eben ſolchem Seyn entgegengeſetzt. — Damit ſcheint aber auch die beobachtende Vernunft in der That ihre Spitze erreicht zu haben, von welcher ſie ſich ſelbſt verlaſſen, und ſich überſchlagen muß; denn erſt das ganz Schlechte hat die unmittelbare Nothwendigkeit an ſich, ſich zu verkehren. — Wie von dem jüdiſchen Volke geſagt werden kann, daß es gerade darum, weil es unmittelbar vor der Pforte des Heils ſtehe, das Verworfenſte ſey und geweſen ſey; was es an und für ſich ſeyn ſollte, dieſe Selbſtweſenheit iſt es ſich nicht, ſondern verlegt ſie jenſeits ſeiner; es macht ſich durch dieſe Entäußerung ein höheres Daſeyn möglich, wenn es ſeinen Gegenſtand wieder in ſich zurücknehmen könnte, als wenn es innerhalb der Unmittelbarkeit des Seyns ſtehen geblieben, weil der Geiſt um ſo größer iſt, aus je größerem Gegenſatze er in ſich zurückkehrt; dieſen Gegenſatz aber macht er ſich in dem Aufheben ſeiner unmittelbaren Einheit und in der Entäußerung ſeines Fürſichſeyns. Allein wenn ein ſolches Bewußtſeyn ſich nicht reflectirt, iſt die Mitte, worin es ſteht, die unſelige Leere, indem dasjenige, was ſie erfüllen ſollte, zum feſten Extreme geworden iſt. So iſt dieſe letzte Stufe der beobachtenden Vernunft ihre ſchlechteſte, aber darum ihre Umkehrung nothwendig.

Denn die Ueberſicht der bisher betrachteten Reihe von Verhältniſſen, welche den Inhalt und Gegenſtand der Beobachtung ausmachen, zeigt, daß in ihrer erſten Weiſe, in der Beobachtung der Verhältniſſe der unorganiſchen Natur ihr ſchon das ſinnliche Seyn verſchwindet; die Momente ihres Verhältniſſes ſtellen ſich als reine Abſtractionen und als einfache Begriffe dar, welche an das Daſeyn von Dingen feſtgeknüpft ſeyn ſollten, das aber verloren geht, ſo daß das Moment ſich als reine Bewegung und als Allgemeines erweiſt. Dieſer freie in ſich vollendete Prozeß

behält die Bedeutung eines Gegenständlichen; tritt aber nun als ein Eins auf; im Prozesse des Unorganischen ist das Eins das nicht existirende Innere; als Eins aber existirend ist er das Organische. — Das Eins steht als Fürsichseyn oder negatives Wesen dem Allgemeinen gegenüber, entzieht sich diesem und bleibt frei für sich, so daß der Begriff, nur im Elemente der absoluten Vereinzelung realisirt, in der organischen Existenz seinen wahrhaften Ausdruck, als Allgemeines da zu seyn, nicht findet, sondern ein Aeußeres oder, was dasselbe ist, ein Inneres der organischen Natur bleibt. — Der organische Prozeß ist nur frei an sich, ist es aber nicht für sich selbst; im Zwecke tritt das Fürsichseyn seiner Freiheit ein; existirt als ein anderes Wesen, als eine ihrer selbst bewußte Weisheit, die außer jenem ist. Die beobachtende Vernunft wendet sich also an diese, an den Geist, den als Allgemeinheit existirenden Begriff oder als Zweck existirenden Zweck, und ihr eignes Wesen ist ihr nunmehr der Gegenstand.

Sie wendet sich zuerst an seine Reinheit; aber indem sie Auffassen des in seinen Unterschieden sich bewegenden Gegenstandes als eines Seyenden ist, werden ihr Gesetze des Denkens, Beziehungen von Bleibendem auf Bleibendes; aber da der Inhalt dieser Gesetze nur Momente sind, verlaufen sie sich in das Eins des Selbstbewußtseyns. — Dieser neue Gegenstand ebenso als Seyendes genommen, ist das einzelne zufällige Selbstbewußtseyn; das Beobachten steht daher innerhalb des gemeinten Geistes und des zufälligen Verhältnisses von bewußter Wirklichkeit auf unbewußte. Er an sich selbst nur ist die Nothwendigkeit dieser Beziehung; die Beobachtung rückt ihm daher näher auf den Leib, und vergleicht seine wollende und thuende Wirklichkeit mit seiner in sich reflectirten und betrachtenden Wirklichkeit, die selbst gegenständlich ist. Dieses Aeußere, ob zwar eine Sprache des Individuums, die es an ihm selbst hat, ist zugleich als Zeichen etwas Gleichgültiges gegen den Inhalt, den es bezeichnen sollte, so wie das, welches sich das Zeichen setzt, gleichgültig gegen dieses.

Von dieſer wandelbaren Sprache geht darum die Beobachtung endlich zum feſten Seyn zurück, und ſpricht ihrem Begriffe nach aus, daß die Aeußerlichkeit, nicht als Organ, auch nicht als Sprache und Zeichen, ſondern als todtes Ding die äußere und unmittelbare Wirklichkeit des Geiſtes ſey. Was von der allererſten Beobachtung der unorganiſchen Natur aufgehoben wurde, daß nämlich der Begriff als Ding vorhanden ſeyn ſollte, ſtellt dieſe letzte Weiſe ſo her, daß ſie die Wirklichkeit des Geiſtes ſelbſt zu einem Dinge macht, oder umgekehrt ausgedrückt, dem todten Seyn die Bedeutung des Geiſtes giebt. — Die Beobachtung iſt damit dazu gekommen, es auszuſprechen, was unſer Begriff von ihr war, daß nämlich die Gewißheit der Vernunft ſich ſelbſt als gegenſtändliche Wirklichkeit ſucht. — Man meint zwar dabei wohl nicht, daß der Geiſt, der von einem Schädel vorgeſtellt wird, als Ding ausgeſprochen werde; es ſoll kein Materialismus, wie man es nennt, in dieſem Gedanken liegen, ſondern der Geiſt vielmehr noch etwas anderes als dieſe Knochen ſeyn; aber er iſt, heißt ſelbſt nichts anderes, als, er iſt ein Ding. Wenn das Seyn als ſolches oder Dingſeyn von dem Geiſte prädicirt wird, ſo iſt darum der wahrhafte Ausdruck hiervon, daß er ein ſolches wie ein Knochen iſt. Es muß daher für höchſt wichtig angeſehen werden, daß der wahre Ausdruck davon, daß vom Geiſte rein geſagt wird, er iſt, ſich gefunden hat. Wenn ſonſt vom Geiſte geſagt wird, er iſt, hat ein Seyn, iſt ein Ding, eine einzelne Wirklichkeit, ſo wird damit nicht etwas gemeint, das man ſehen, oder in die Hand nehmen, ſtoßen und ſo fort, kann, aber geſagt wird ein ſolches, und was in Wahrheit geſagt wird, drückt ſich hiermit ſo aus, daß das Seyn des Geiſtes ein Knochen iſt.

Dieß Reſultat hat nun eine gedoppelte Bedeutung, einmal ſeine wahre, inſofern es eine Ergänzung des Reſultats der vorhergehenden Bewegung des Selbſtbewußtſeyns iſt. Das unglückliche Selbſtbewußtſeyn entäußerte ſich ſeiner Selbſtſtändigkeit und rang ſein Fürſichſeyn zum Dinge heraus. Es kehrte dadurch

aus dem Selbſtbewußtſeyn in das Bewußtſeyn zurück, d. h. in das Bewußtſeyn, für welches der Gegenſtand ein Seyn, ein Ding iſt; — aber dieß, was Ding iſt, iſt das Selbſtbewußtſeyn; es iſt alſo die Einheit des Ich und des Seyns, die Kategorie. Indem der Gegenſtand für das Bewußtſeyn ſo beſtimmt iſt, hat es Vernunft. Das Bewußtſeyn, ſo wie das Selbſtbewußtſeyn iſt an ſich eigentlich Vernunft; aber nur von dem Bewußtſeyn, dem der Gegenſtand als die Kategorie ſich beſtimmt hat, kann geſagt werden, daß es Vernunft habe; — hiervon aber iſt noch das Wiſſen, was Vernunft iſt, unterſchieden. — Die Kategorie, welche die unmittelbare Einheit des Seyns und des Seinen iſt, muß beide Formen durchlaufen, und das beobachtende Bewußtſeyn iſt eben dieſes, dem ſie ſich in der Form des Seyns darſtellt. In ſeinem Reſultate ſpricht das Bewußtſeyn dasjenige, deſſen bewußtloſe Gewißheit es iſt, als Satz aus, — den Satz, der im Begriffe der Vernunft liegt. Er iſt das unendliche Urtheil, daß das Selbſt ein Ding iſt, — ein Urtheil, das ſich ſelbſt aufhebt. — Durch dieſes Reſultat iſt alſo beſtimmt zur Kategorie dieß hinzugekommen, daß ſie dieſer ſich aufhebende Gegenſatz iſt. Die reine Kategorie, welche in der Form des Seyns oder der Unmittelbarkeit für das Bewußtſeyn iſt, iſt der noch unvermittelte, nur vorhandene Gegenſtand, und das Bewußtſeyn ein ebenſo unvermitteltes Verhalten. Das Moment jenes unendlichen Urtheils iſt der Uebergang der Unmittelbarkeit in die Vermittelung oder Negativität. Der vorhandene Gegenſtand iſt daher als ein negativer beſtimmt, das Bewußtſeyn aber als Selbſtbewußtſeyn gegen ihn, oder die Kategorie, welche die Form des Seyns im Beobachten durchlaufen hat, iſt jetzt in der Form des Fürſichſeyns geſetzt; das Bewußtſeyn will ſich nicht mehr unmittelbar finden, ſondern durch ſeine Thatigkeit ſich ſelbſt hervorbringen. Es ſelbſt iſt ſich der Zweck ſeines Thuns, wie es ihm im Beobachten nur um die Dinge zu thun war.

Die andere Bedeutung des Reſultats iſt die ſchon betrachtete

des begrifflosen Beobachtens. Dieses weiß sich nicht anders zu fassen und auszusprechen, als daß es unbefangen den Knochen, wie er sich als sinnliches Ding findet, das seine Gegenständlichkeit für das Bewußtseyn nicht zugleich verliert, für die Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns aussagt. Es hat aber auch darüber, daß es dieß sagt, keine Klarheit des Bewußtseyns, und faßt seinen Satz nicht in der Bestimmtheit seines Subjects und Prädicats und der Beziehung derselben, noch weniger in dem Sinne des unendlichen sich selbst auflösenden Urtheils und des Begriffs. — Es verbirgt sich vielmehr aus einem tiefer liegenden Selbstbewußtseyn des Geistes, das hier als eine natürliche Honnetetät erscheint, die Schmählichkeit des begrifflosen nackten Gedankens, für die Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns einen Knochen zu nehmen, und übertüncht ihn durch die Gedankenlosigkeit selbst, mancherlei Verhältnisse von Ursache und Wirkung, von Zeichen, Organ u. s. w., die hier keinen Sinn haben, einzumischen, und durch Unterscheidungen, die von ihnen hergenommen sind, das Grelle des Satzes zu verstecken.

Gehirnsieber und dergleichen als das Seyn des Geistes betrachtet, sind schon eine gedachte nur hypothetische, — nicht daseyende, nicht gefühlte, gesehene, nicht die wahre Wirklichkeit; wenn sie da sind, wenn sie gesehen werden, sind sie todte Gegenstände und gelten dann nicht mehr für das Seyn des Geistes. Aber die eigentliche Gegenständlichkeit muß eine unmittelbare, sinnliche seyn, so daß der Geist in dieser als todten, — denn der Knochen ist das Todte, insofern es am Lebendigen selbst ist, — als wirklich gesetzt wird. — Der Begriff dieser Vorstellung ist, daß die Vernunft sich alle Dingheit, auch die rein gegenständliche selbst ist; sie ist aber dieß im Begriffe, oder der Begriff ist nur ihre Wahrheit, und je reiner der Begriff selbst ist, zu einer desto albernern Vorstellung sinkt er herab, wenn sein Inhalt nicht als Begriff, sondern als Vorstellung ist, — wenn das sich selbst aufhebende Urtheil nicht mit dem Bewußtseyn dieser

seiner Unendlichkeit genommen wird, sondern als ein bleibender Satz, und dessen Subject und Prädicat jedes für sich gelten, das Selbst als Selbst, das Ding als Ding fixirt und doch eins das andere seyn soll. — Die Vernunft, wesentlich der Begriff, ist unmittelbar in sich selbst und ihr Gegentheil entzweit, ein Gegensatz, der eben darum ebenso unmittelbar aufgehoben ist. Aber sich so als sich selbst und als ihr Gegentheil darbietend, und festgehalten in dem ganz einzelnen Momente dieses Auseinandertretens, ist sie unvernünftig aufgefaßt; und je reiner die Momente desselben sind, desto greller ist die Erscheinung dieses Inhalts, der allein entweder für das Bewußtseyn ist, oder von ihm unbefangen allein ausgesprochen wird. — Das Tiefe, das der Geist von innen heraus, aber nur bis in sein vorstellendes Bewußtseyn treibt und es in diesem stehen läßt — und die Unwissenheit dieses Bewußtseyns, was das ist, was es sagt, ist dieselbe Verknüpfung des Hohen und Niedrigen, welche an dem Lebendigen die Natur in der Verknüpfung des Organs seiner höchsten Vollendung, des Organs der Zeugung, und des Organs des Pissens naiv ausdrückt. — Das unendliche Urtheil als unendliches wäre die Vollendung des sich selbst erfassenden Lebens, das in der Vorstellung bleibende Bewußtseyn desselben aber verhält sich als Pissen.

B.

Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseyns durch sich selbst.

Das Selbstbewußtseyn fand das Ding als sich, und sich als Ding; d. h. es ist für es, daß es an sich die gegenständliche Wirklichkeit ist. Es ist nicht mehr die unmittelbare Gewißheit, alle Realität zu seyn; sondern eine solche, für welche das Unmittelbare überhaupt die Form eines Aufgehobenen hat, so daß seine Gegenständlichkeit nur noch als Oberfläche gilt, deren Inneres und Wesen es selbst ist. — Der Gegenstand, auf welchen es sich positiv bezieht, ist daher ein Selbstbewußtseyn; er ist in

der Form der Dingheit, d. h. er ist selbstständig; aber es hat die Gewißheit, daß dieser selbstständige Gegenstand kein Fremdes für es ist; es weiß hiermit, daß es an sich von ihm anerkannt ist; es ist der Geist, der die Gewißheit hat in der Verdoppelung seines Selbstbewußtseyns und in der Selbstständigkeit beider seine Einheit mit sich selbst zu haben. Diese Gewißheit hat sich ihm nun zur Wahrheit zu erheben; was ihm gilt, daß es an sich und in seiner innern Gewißheit sey, soll in sein Bewußtseyn treten, und für es werden.

Was die allgemeinen Stationen dieser Verwirklichung seyn werden, bezeichnet sich im Allgemeinen schon durch die Vergleichung mit dem bisherigen Wege. Wie die beobachtende Vernunft in dem Elemente der Kategorie die Bewegung des Bewußtseyns, nämlich die sinnliche Gewißheit, das Wahrnehmen und den Verstand wiederholte, so wird diese auch die doppelte Bewegung des Selbstbewußtseyns wieder durchlaufen, und aus der Selbstständigkeit in seine Freiheit übergehen. Zuerst ist diese thätige Vernunft ihrer selbst nur als eines Individuums bewußt, und muß als ein solches seine Wirklichkeit im Andern fordern und hervorbringen — alsdann aber, indem sich sein Bewußtseyn zur Allgemeinheit erhebt, wird es allgemeine Vernunft, und ist sich seiner als Vernunft, als an und für sich schon Anerkanntes bewußt, welches in seinem reinen Bewußtseyn alles Selbstbewußtseyn vereinigt; es ist das einfache geistige Wesen, das, indem es zugleich zum Bewußtseyn kommt, die reale Substanz ist, worin die frühern Formen als in ihren Grund zurückgehen, so daß sie gegen diesen nur einzelne Momente seines Werdens sind, die sich zwar losreißen, und als eigene Gestalten erscheinen, in der That aber nur von ihm getragen, Daseyn und Wirklichkeit, aber ihre Wahrheit nur haben, insofern sie in ihm selbst sind und bleiben.

Nehmen wir dieses Ziel, das der Begriff ist, der uns schon entstanden, nämlich das anerkannte Selbstbewußtseyn, das

in dem andern freien Selbstbewußtseyn die Gewißheit seiner selbst, und eben darin seine Wahrheit hat — in seiner Realität auf, oder heben wir diesen noch innern Geist als die schon zu ihrem Daseyn gediehene Substanz heraus, so schließt sich in diesem Begriffe das Reich der Sittlichkeit auf. Denn diese ist nichts anderes als in der selbstständigen Wirklichkeit der Individuen die absolute geistige Einheit ihres Wesens; ein an sich allgemeines Selbstbewußtseyn, das sich in einem andern Bewußtseyn so wirklich ist, daß dieses vollkommene Selbstständigkeit hat, oder ein Ding für es, und daß es eben darin der Einheit mit ihm sich bewußt ist, und in dieser Einheit mit diesem gegenständlichen Wesen erst Selbstbewußtseyn ist. Diese sittliche Substanz in der Abstraction der Allgemeinheit, ist sie nur das gedachte Gesetz; aber sie ist ebensosehr unmittelbar wirkliches Selbstbewußtseyn oder sie ist Sitte. Das einzelne Bewußtseyn ist umgekehrt nur dieses seyende Eins, indem es des allgemeinen Bewußtseyns in seiner Einzelnheit als seines Seyns sich bewußt, indem sein Thun und Daseyn die allgemeine Sitte ist.

In dem Leben eines Volks hat in der That der Begriff der Verwirklichung der selbstbewußten Vernunft, in der Selbstständigkeit des Andern die vollständige Einheit mit ihm anzuschauen, oder diese von mir vorgefundene freie Dingheit eines Andern, welche das Negative Meiner selbst ist, als mein Fürmichseyn zum Gegenstande zu haben, — seine vollendete Realität. Die Vernunft ist als die flüssige allgemeine Substanz, als die unwandelbare einfache Dingheit vorhanden, welche ebenso in viele vollkommen selbstständige Wesen wie das Licht in Sterne als unzählige für sich leuchtende Punkte zerspringt, die in ihrem absoluten Fürsichseyn nicht nur an sich in der einfachen selbstständigen Substanz aufgelöst sind, sondern für sich selbst; sie sind sich bewußt diese einzelne selbstständige Wesen dadurch zu seyn, daß sie ihre Einzelnheit aufopfern und diese allgemeine Substanz ihre Seele und Wesen ist; so wie dieß Allgemeine wieder das

Thun ihrer als Einzelner oder das von ihnen hervorgebrachte Werk ist.

Das rein einzelne Thun und Treiben des Individuums bezieht sich auf die Bedürfnisse, welche es als Naturwesen, d. h. als seyende Einzelnheit hat. Daß selbst diese seine gemeinsten Functionen nicht zunichte werden, sondern Wirklichkeit haben, geschieht durch das allgemeine erhaltende Medium, durch die Macht des ganzen Volks. — Nicht nur aber diese Form des Bestehens seines Thuns überhaupt hat es in der allgemeinen Substanz, sondern ebensosehr seinen Inhalt; was es thut, ist die allgemeine Geschicklichkeit und Sitte aller. Dieser Inhalt, insofern er sich vollkommen vereinzelt, ist in seiner Wirklichkeit in das Thun Aller verschränkt. Die Arbeit des Individuums für seine Bedürfnisse ist ebensosehr eine Befriedigung der Bedürfnisse der Andern als seiner eigenen, und die Befriedigung der seinigen erreicht es nur durch die Arbeit der Andern. — Wie der Einzelne in seiner einzelnen Arbeit schon eine allgemeine Arbeit bewußtlos vollbringt, so vollbringt er auch wieder die allgemeine als seinen bewußten Gegenstand; das Ganze wird als Ganzes sein Werk, für das er sich aufopfert, und eben dadurch sich selbst von ihm zurückerhält. — Es ist hier nichts, das nicht gegenseitig wäre, nichts, woran nicht die Selbstständigkeit des Individuums sich in der Auflösung ihres Fürsichseyns, in der Negation ihrer selbst, ihre positive Bedeutung für sich zu seyn, gäbe. Diese Einheit des Seyns für Anderes oder des sich zum Dinge Machens, und des Fürsichseyns, diese allgemeine Substanz redet ihre allgemeine Sprache in den Sitten und Gesetzen seines Volks; aber dieß seyende unwandelbare Wesen ist nichts anderes als der Ausdruck der ihr entgegengesetzt scheinenden einzelnen Individualität selbst; die Gesetze sprechen das aus, was jeder Einzelne ist, und thut; das Individuum erkennt sie nicht nur als seine allgemeine gegenständliche Dingheit, sondern ebensosehr sich in ihr, oder als vereinzelt in seiner eigenen Individualität und in je-

dem seiner Mitbürger. In dem allgemeinen Geiste hat daher jeder nur die Gewißheit seiner selbst, nichts anderes in der seyenden Wirklichkeit zu finden, als sich selbst; er ist der Andern so gewiß als seiner. — Ich schaue es in allen an, daß sie für sich selbst nur diese selbstständigen Wesen sind, als Ich es bin; Ich schaue die freie Einheit mit den Andern in ihnen so an, daß sie wie durch Mich, so durch die Andern selbst ist. Sie als Mich, Mich als Sie.

In einem freien Volke ist darum in Wahrheit die Vernunft verwirklicht; sie ist gegenwärtiger lebendiger Geist, worin das Individuum seine Bestimmung, d. h. sein allgemeines und einzelnes Wesen, nicht nur ausgesprochen und als Dingheit vorhanden findet, sondern selbst dieses Wesen ist, und seine Bestimmung auch erreicht hat. Die weisesten Männer des Alterthums haben darum den Ausspruch gethan: daß die Weisheit und die Tugend darin bestehen, den Sitten seines Volks gemäß zu leben.

Aus diesem Glücke aber, seine Bestimmung erreicht zu haben, und in ihr zu leben, ist das Selbstbewußtseyn, welches zunächst nur unmittelbar und dem Begriffe nach Geist ist, herausgetreten, oder auch, — es hat es noch nicht erreicht; denn beides kann auf gleiche Weise gesagt werden.

Die Vernunft muß aus diesem Glücke heraustreten; denn nur an sich oder unmittelbar ist das Leben eines freien Volks die reale Sittlichkeit, oder sie ist eine seyende, und damit ist auch dieser allgemeine Geist selbst ein Einzelner, das Ganze der Sitten und Gesetze, eine bestimmte sittliche Substanz, welche erst in dem höheren Momente, nämlich im Bewußtseyn über ihr Wesen, die Beschränkung auszieht, und nur in diesem Erkennen ihre absolute Wahrheit hat, nicht aber unmittelbar in ihrem Seyn; in diesem ist sie theils eine beschränkte, theils ist die absolute Beschränkung eben dieß, daß der Geist in der Form des Seyns ist.

Ferner ist daher das einzelne Bewußtseyn, wie es unmittelbar seine Existenz in der realen Sittlichkeit oder in dem Volke hat, ein gediegenes Vertrauen, dem sich der Geist nicht in seine abstracte Momente aufgelöst hat, und das sich also auch nicht als reine Einzelnheit für sich zu seyn weiß. Ist es aber zu diesem Gedanken gekommen, wie es muß, so ist diese unmittelbare Einheit mit dem Geiste oder sein Seyn in ihm, sein Vertrauen verloren; es für sich isolirt, ist sich nun das Wesen, nicht mehr der allgemeine Geist. Das Moment dieser Einzelnheit des Selbstbewußtseyns ist zwar in dem allgemeinen Geiste selbst, aber nur als eine verschwindende Größe, die, wie sie für sich auftritt, in ihm ebenso unmittelbar sich auflöst und nur als Vertrauen zum Bewußtseyn kommt. Indem es sich so fixirt, — und jedes Moment, weil es Moment des Wesens ist, muß selbst dazu gelangen, als Wesen sich darzustellen, — so ist das Individuum den Gesetzen und Sitten gegenüber getreten; sie sind nur ein Gedanke ohne absolute Wesenheit, eine abstracte Theorie ohne Wirklichkeit; es aber ist als dieses Ich sich die lebendige Wahrheit.

Oder das Selbstbewußtseyn hat dieses Glück noch nicht erreicht, sittliche Substanz, der Geist eines Volks zu seyn. Denn aus der Beobachtung zurückgekehrt, ist der Geist zuerst noch nicht als solcher durch sich selbst verwirklicht; er ist nur als inneres Wesen oder als die Abstraction gesetzt. — Oder er ist erst unmittelbar; unmittelbar seyend aber ist er einzeln; er ist das praktische Bewußtseyn, das in seine vorgefundene Welt mit dem Zwecke einschreitet, sich in dieser Bestimmtheit eines Einzelnen zu verdoppeln, sich als Diesen, als sein seyendes Gegenbild zu erzeugen und sich dieser Einheit seiner Wirklichkeit mit dem gegenständlichen Wesen bewußt zu werden. Es hat die Gewißheit dieser Einheit; es gilt ihm, daß sie an sich oder daß diese Uebereinstimmung seiner und der Dingheit schon vorhanden ist, nur ihm noch durch es zu werden hat, oder daß sein Machen ebenso das

Finden derſelben iſt. Indem dieſe Einheit Glück heißt, wird dieß Individuum hiermit ſein Glück zu ſuchen von ſeinem Geiſte in die Welt hinausgeſchickt.

Wenn alſo die Wahrheit dieſes vernünftigen Selbſtbewußtſeyns für uns die ſittliche Subſtanz iſt, ſo iſt hier für es der Anfang ſeiner ſittlichen Welterfahrung. Von der Seite, daß es noch nicht zu jener geworden, bringt dieſe Bewegung auf ſie, und das, was in ihr ſich aufhebt, ſind die einzelnen Momente, die ihm iſolirt gelten. Sie haben die Form eines unmittelbaren Wollens oder Naturtriebs, der ſeine Befriedigung erreicht, welche ſelbſt der Inhalt eines neuen Triebes iſt. — Von der Seite aber, daß das Selbſtbewußtſeyn das Glück in der Subſtanz zu ſeyn verloren, ſind dieſe Naturtriebe mit Bewußtſeyn ihres Zwecks als der wahren Beſtimmung und Weſenheit verbunden; die ſittliche Subſtanz iſt zum ſelbſtloſen Prädicate herabgeſunken, deſſen lebendige Subjecte die Individuen ſind, die ihre Allgemeinheit durch ſich ſelbſt zu erfüllen, und für ihre Beſtimmung aus ſich zu ſorgen haben. — In jener Bedeutung alſo ſind jene Geſtalten das Werden der ſittlichen Subſtanz, und gehen ihr vor; in dieſer folgen ſie, und löſen es für das Selbſtbewußtſeyn auf, was ſeine Beſtimmung ſey; nach jener Seite geht in der Bewegung, worin erfahren wird, was ihre Wahrheit iſt, die Unmittelbarkeit oder Rohheit der Triebe verloren, und der Inhalt derſelben in einen höheren über; nach dieſer aber die falſche Vorſtellung des Bewußtſeyns, das in ſie ſeine Beſtimmung ſetzt. Nach jener iſt das Ziel, das ſie erreichen, die unmittelbare ſittliche Subſtanz; nach dieſer aber das Bewußtſeyn derſelben, und zwar ein ſolches, das ſie als ſein eigenes Weſen weiß; und inſofern wäre dieſe Bewegung das Werden der Moralität, einer höheren Geſtalt als jene. Allein dieſe Geſtalten machen zugleich nur Eine Seite ihres Werdens aus, nämlich diejenige, welche in das Fürſichſeyn fällt, oder worin das Bewußtſeyn ſeine Zwecke aufhebt; nicht die Seite, nach welcher ſie aus der Subſtanz ſelbſt hervorgeht. Da

diese Momente noch nicht die Bedeutung haben können, im Gegensatze gegen die verlorne Sittlichkeit zu Zwecken gemacht zu werden, so gelten sie hier zwar nach ihrem unbefangenen Inhalte, und das Ziel, nach welchem sie dringen, ist die sittliche Substanz. Aber indem unseren Zeiten jene Form derselben näher liegt, in welcher sie erscheinen, nachdem das Bewußtseyn sein sittliches Leben verloren und es suchend jene Formen wiederholt, so mögen sie mehr in dem Ausdrucke dieser Weise vorgestellt werden.

Das Selbstbewußtseyn, welches nur erst der Begriff des Geistes ist, tritt diesen Weg in der Bestimmtheit an, sich als einzelner Geist das Wesen zu seyn, und sein Zweck ist also, sich als Einzelnes die Verwirklichung zu geben und als dieses in ihr sich zu genießen.

In der Bestimmung sich als Fürsichseyendes das Wesen zu seyn, ist es die Negativität des Andern; in seinem Bewußtseyn tritt daher es selbst als das Positive einem solchen gegenüber, das zwar ist, aber für es die Bedeutung eines Nichtansichseyenden hat; das Bewußtseyn erscheint entzweit in diese vorgefundene Wirklichkeit, und in den Zweck, den es durch Aufheben derselben vollbringt, und statt jener vielmehr zur Wirklichkeit macht. Sein erster Zweck ist aber sein unmittelbares abstractes Fürsichseyn, oder sich als dieses Einzelne in einem Andern oder ein anderes Selbstbewußtseyn als sich anzuschauen. Die Erfahrung, was die Wahrheit dieses Zwecks ist, stellt das Selbstbewußtseyn höher, und es ist sich nunmehr Zweck, insofern es zugleich allgemeines ist, und das Gesetz unmittelbar an ihm hat. In der Vollbringung dieses Gesetzes seines Herzens erfährt es aber, daß das einzelne Wesen hierbei sich nicht erhalten, sondern das Gute nur durch die Aufopferung desselben ausgeführt werden kann, und es wird zur Tugend. Die Erfahrung, welche sie macht, kann keine andere seyn, als daß ihr Zweck an sich schon ausgeführt ist, das Glück unmittelbar im Thun selbst sich findet, und das Thun selbst das

Gute ist. Der Begriff dieser ganzen Sphäre, daß die Dingheit das Fürsichseyn des Geistes selbst ist, wird in ihrer Bewegung für das Selbstbewußtseyn. Indem es ihn gefunden, ist es sich also Realität als unmittelbar sich aussprechende Individualität, die keinen Widerstand an einer entgegengesetzten Wirklichkeit mehr findet, und der nur dieß Aussprechen selbst Gegenstand und Zweck ist.

a. Die Lust und die Nothwendigkeit.

Das Selbstbewußtseyn, welches sich überhaupt die Realität ist, hat seinen Gegenstand an ihm selbst, aber als einen solchen, welchen es nur erst für sich hat, und der noch nicht seyend ist; das Seyn steht ihm als eine andere Wirklichkeit, denn die seinige ist, gegenüber; und es geht darauf, durch Vollführung seines Fürsichseyns sich als anderes selbstständiges Wesen anzuschauen. Dieser erste Zweck ist, seiner als einzelnen Wesens in dem andern Selbstbewußtseyn bewußt zu werden, oder dieß Andere zu sich selbst zu machen; es hat die Gewißheit, daß an sich schon dieß Andere es selbst ist. — Insofern es aus der sittlichen Substanz und dem ruhigen Seyn des Denkens zu seinem Fürsichseyn sich erhoben, so hat es das Gesetz der Sitte und des Daseyns, die Kenntnisse der Beobachtung und die Theorie, als einen grauen eben verschwindenden Schatten hinter sich; denn dieß ist vielmehr ein Wissen von einem solchen, dessen Fürsichseyn und Wirklichkeit eine andere, als die des Selbstbewußtseyns ist. Es ist in es statt des himmlisch scheinenden Geistes der Allgemeinheit des Wissens und Thuns, worin die Empfindung und der Genuß der Einzelnheit schweigt, der Erdgeist gefahren, dem das Seyn nur, welches die Wirklichkeit des einzelnen Bewußtseyns ist, als die wahre Wirklichkeit gilt.

Es verachtet Verstand und Wissenschaft
des Menschen allerhöchste Gaben —

es hat dem Teufel ſich ergeben
und muß zu Grunde geh'n.

Es ſtürzt alſo ins Leben, und bringt die reine Individualität, in welcher es auftritt, zur Ausführung. Es macht ſich weniger ſein Glück, als daß es daſſelbige unmittelbar nimmt und genießt. Die Schatten von Wiſſenſchaft, Geſetzen und Grundſätzen, die allein zwiſchen ihm und ſeiner eigenen Wirklichkeit ſtehen, verſchwinden, als ein lebloſer Nebel, der es nicht mit der Gewißheit ſeiner Realität aufnehmen kann; es nimmt ſich das Leben, wie eine reife Frucht gepflückt wird, welche ebenſoſehr ſelbſt entgegen kommt, als ſie genommen wird.

Sein Thun iſt nur nach einem Momente ein Thun der Begierde; es geht nicht auf die Vertilgung des ganzen gegenſtändlichen Weſens, ſondern nur auf die Form ſeines Andersſeyns oder ſeiner Selbſtſtändigkeit, die ein weſenloſer Schein iſt; denn an ſich gilt es ihm für daſſelbe Weſen, oder als ſeine Selbſtheit. Das Element, worin die Begierde und ihr Gegenſtand gleichgültig gegen einander und ſelbſtſtändig beſtehen, iſt das lebendige Daſeyn; der Genuß der Begierde hebt dieß, inſofern es ihrem Gegenſtande zukommt, auf. Aber hier iſt dieß Element, welches beiden die abgeſonderte Wirklichkeit giebt, vielmehr die Kategorie, ein Seyn, das weſentlich ein vorgeſtelltes iſt; es iſt daher das Bewußtſeyn der Selbſtſtändigkeit; — ſey es nun das natürliche, oder das zu einem Syſtem von Geſetzen ausgebildete Bewußtſeyn, welches die Individuen jedes für ſich erhält. Dieſe Trennung iſt nicht an ſich für das Selbſtbewußtſeyn, welches als ſeine eigene Selbſtheit das andere weiß. Es gelangt alſo zum Genuſſe der Luſt, zum Bewußtſeyn ſeiner Verwirklichung in einem als ſelbſtſtändig erſcheinenden Bewußtſeyn, oder zur Anſchauung der Einheit beider ſelbſtſtändigen Selbſtbewußtſeyn. Es erreicht ſeinen Zweck, erfährt aber eben darin, was die Wahrheit deſſelben iſt. Es begreift ſich als dieſes einzelne fürſichſeyende Weſen,

aber die Verwirklichung dieses Zwecks ist selbst das Aufheben desselben, denn es wird sich nicht Gegenstand als dieses Einzelne, sondern vielmehr als Einheit seiner selbst und des anderen Selbstbewußtseyns, hiermit als aufgehobenes Einzelnes oder als Allgemeines.

Die genossene Lust hat wohl die positive Bedeutung, sich selbst als gegenständliches Selbstbewußtseyn geworden zu seyn, aber ebensosehr die negative, sich selbst aufgehoben zu haben; und indem es seine Verwirklichung nur in jener Bedeutung begriff, tritt seine Erfahrung als Widerspruch in sein Bewußtseyn ein, worin die erreichte Wirklichkeit seiner Einzelnheit sich von dem negativen Wesen vernichtet werden sieht, das wirklichkeitslos jener leer gegenübersteht und doch die verzehrende Macht desselben ist. Dieses Wesen ist nichts anderes als der Begriff dessen, was diese Individualität an sich ist. Sie ist aber noch die ärmste Gestalt des sich verwirklichenden Geistes; denn sie ist sich erst die Abstraction der Vernunft, oder die Unmittelbarkeit der Einheit des Fürsich- und des Ansichseyns; ihr Wesen ist also nur die abstracte Kategorie. Jedoch hat sie nicht mehr die Form des unmittelbaren einfachen Seyns, wie dem beobachtenden Geiste, wo sie das abstracte Seyn, oder als Fremdes gesetzt, die Dingheit überhaupt ist. Hier ist in diese Dingheit das Fürsichseyn und die Vermittelung getreten. Sie tritt daher als Kreis auf, dessen Inhalt die entwickelte reine Beziehung der einfachen Wesenheiten ist. Die erlangte Verwirklichung dieser Individualität besteht daher in nichts anderem, als daß sie diesen Kreis von Abstractionen aus der Eingeschlossenheit des einfachen Selbstbewußtseyns in das Element des Für-es-seyns, oder der gegenständlichen Ausbreitung herausgeworfen hat. Was dem Selbstbewußtseyn also in der genießenden Lust als sein Wesen zum Gegenstande wird, ist die Ausbreitung jener leeren Wesenheiten, der reinen Einheit, des reinen Unterschiedes, und ihrer Beziehung; weiter hat der Gegenstand, den die Individualität als

ihr Wesen erfährt, keinen Inhalt. Er ist das, was die Nothwendigkeit genannt wird; denn die Nothwendigkeit, das Schicksal und dergleichen, ist eben dieses, von dem man nicht zu sagen weiß, was es thue, welches seine bestimmten Gesetze und positiver Inhalt sey, weil es der absolute als Seyn angeschaute reine Begriff selbst ist, die einfache und leere aber unaufhaltsame und unstörbare Beziehung, deren Werk nur das Nichts der Einzelnheit ist. Sie ist dieser feste Zusammenhang, weil das Zusammenhängende die reinen Wesenheiten oder die leeren Abstractionen sind; Einheit, Unterschied und Beziehung sind Kategorien, deren jede nichts an und für sich, nur in Beziehung auf ihr Gegentheil ist, und die daher nicht auseinanderkommen können. Sie sind durch ihren Begriff auf einander bezogen, denn sie sind die reinen Begriffe selbst; und diese absolute Beziehung und abstracte Bewegung macht die Nothwendigkeit aus. Die nur einzelne Individualität, die nur erst den reinen Begriff der Vernunft zu ihrem Inhalte hat, statt aus der todten Theorie in das Leben sich gestürzt zu haben, hat sich also vielmehr nur in das Bewußtseyn der eigenen Leblosigkeit gestürzt, und wird sich nur als die leere und fremde Nothwendigkeit, als die todte Wirklichkeit zu Theil.

Der Uebergang geschieht aus der Form des Eins in die der Allgemeinheit, aus einer absoluten Abstraction in die andere; aus dem Zwecke des reinen Fürsichseyns, das die Gemeinschaft mit Andern abgeworfen, in das reine Gegentheil, das dadurch ebenso abstracte Ansichseyn. Dieß erscheint hiermit so, daß das Individuum nur zu Grunde gegangen, und die absolute Sprödigkeit der Einzelnheit an der eben so harten aber continuirlichen Wirklichkeit zerstäubt ist. — Indem es als Bewußtseyn die Einheit seiner selbst und seines Gegentheils ist, ist dieser Untergang noch für es; sein Zweck und seine Verwirklichung, so wie der Widerspruch dessen, was ihm das Wesen war, und was an sich das Wesen ist; — es erfährt den Doppelsinn, der in

dem liegt, was es thut, nämlich sein Leben sich genommen zu haben; es nahm das Leben, aber vielmehr ergriff es damit den Tod.

Dieser Uebergang seines lebendigen Seyns in die leblose Nothwendigkeit erscheint ihm daher als eine Verkehrung, die durch nichts vermittelt ist. Das Vermittelnde müßte das seyn, worin beide Seiten eins wären, das Bewußtseyn also das eine Moment im andern erkannte, seinen Zweck und Thun in dem Schicksale, und sein Schicksal in seinem Zwecke und Thun, sein eigenes Wesen in dieser Nothwendigkeit. Aber diese Einheit ist für dieß Bewußtseyn eben die Luft selbst, oder das einfache einzelne Gefühl, und der Uebergang von dem Momente dieses seines Zwecks in das Moment seines wahren Wesens für es ein reiner Sprung in das Entgegengesetzte; denn diese Momente sind nicht im Gefühle enthalten und verknüpft, sondern nur im reinen Selbst, das ein Allgemeines oder das Denken ist. Das Bewußtseyn ist sich daher durch seine Erfahrung, worin ihm seine Wahrheit werden sollte, vielmehr ein Räthsel geworden, die Folgen seiner Thaten sind ihm nicht seine Thaten selbst; was ihm widerfährt, ist für es nicht die Erfahrung dessen, was es an sich ist; der Uebergang nicht eine bloße Formänderung desselben Inhalts und Wesens, einmal vorgestellt, als Inhalt und Wesen des Bewußtseyns, das andere Mal als Gegenstand oder angeschautes Wesen seiner selbst. Die abstracte Nothwendigkeit gilt also für die nur negative unbegriffene Macht der Allgemeinheit, an welcher die Individualität zerschmettert wird.

Bis hierher geht die Erscheinung dieser Gestalt des Selbstbewußtseyns; das letzte Moment ihrer Existenz ist der Gedanke ihres Verlustes in der Nothwendigkeit, oder der Gedanke ihrer selbst als eines sich absolut fremden Wesens. Das Selbstbewußtseyn an sich hat aber diesen Verlust überlebt; denn diese Nothwendigkeit, oder reine Allgemeinheit ist sein eigenes Wesen.

Dieſe Reflexion des Bewußtſeyns in ſich, die Nothwendigkeit als ſich zu wiſſen, iſt eine neue Geſtalt deſſelben.

b. Das Geſetz des Herzens, und der Wahnſinn des Eigendünkels.

Was die Nothwendigkeit in Wahrheit am Selbſtbewußtſeyn iſt, dies iſt für ſeine neue Geſtalt, worin es ſich ſelbſt als das Nothwendige iſt; es weiß unmittelbar das Allgemeine, oder das Geſetz in ſich zu haben; welches um dieſer Beſtimmung willen, daß es unmittelbar in dem Fürſichſeyn des Bewußtſeyns iſt, das Geſetz des Herzens heißt. Dieſe Geſtalt iſt für ſich als Einzelnheit Weſen, wie die vorige, aber ſie iſt um die Beſtimmung reicher, daß ihr dies Fürſichſeyn als nothwendiges oder allgemeines gilt.

Das Geſetz alſo, das unmittelbar das eine des Selbſtbewußtſeyns iſt, oder ein Herz, das aber ein Geſetz an ihm hat, iſt der Zweck, den es zu verwirklichen geht. Es iſt zu ſehen, ob ſeine Verwirklichung dieſem Begriffe entſprechen; und ob es in ihr dieß ſein Geſetz als das Weſen erfahren wird.

Dieſem Herzen ſteht eine Wirklichkeit gegenüber; denn im Herzen iſt das Geſetz nur erſt für ſich, noch nicht verwirklicht und alſo zugleich etwas Anderes, als der Begriff iſt. Dieſes Andere beſtimmt ſich dadurch als eine Wirklichkeit, die das Entgegengeſetzte des Zuverwirklichenden, hiemit der Widerſpruch des Geſetzes und der Einzelnheit iſt. Sie iſt alſo einer Seits ein Geſetz, von dem die einzelne Individualität gedrückt wird, eine gewaltthätige Ordnung der Welt, welche dem Geſetze des Herzens widerſpricht; — und anderer Seits eine unter ihr leidende Menſchheit, welche nicht dem Geſetze des Herzens folgt, ſondern einer fremden Nothwendigkeit unterthan iſt. — Dieſe Wirklichkeit, die der jetzigen Geſtalt des Bewußtſeyns gegenüber erſcheint, iſt, wie erhellt, nichts anderes als das vorhergehende entzweite Verhältniß der Individualität und ihrer Wahrheit, das Verhältniß einer grauſamen Nothwendigkeit, von welcher jene er-

drückt wird. Für uns tritt die vorhergehende Bewegung darum der neuen Gestalt gegenüber, weil diese an sich aus ihr entsprungen, das Moment, woraus sie herkommt, also nothwendig für sie ist; ihr aber erscheint es als ein Vorgefundenes, indem sie kein Bewußtseyn über ihren Ursprung hat, und ihr das Wesen ist, vielmehr für sich selbst oder das Negative gegen dieß positive Ansich zu seyn.

Diese dem Gesetze des Herzens widersprechende Nothwendigkeit, so wie das durch sie vorhandene Leiden, aufzuheben, darauf ist also diese Individualität gerichtet. Sie ist hiermit nicht mehr der Leichtsinn der vorigen Gestalt, die nur die einzelne Lust wollte, sondern die Ernsthaftigkeit eines hohen Zwecks, die ihre Lust in der Darstellung ihres vortrefflichen eigenen Wesens und in der Hervorbringung des Wohls der Menschheit sucht. Was sie verwirklicht, ist selbst das Gesetz, und ihre Lust zugleich die allgemeine aller Herzen. Beides ist ihr ungetrennt; ihre Lust das Gesetzmäßige, und die Verwirklichung des Gesetzes der allgemeinen Menschheit, Bereitung ihrer einzelnen Lust. Denn innerhalb ihrer selbst ist unmittelbar die Individualität und das Nothwendige Eins; das Gesetz, Gesetz des Herzens. Die Individualität ist noch nicht aus ihrer Stelle gerückt, und die Einheit beider nicht durch die vermittelnde Bewegung derselben, noch nicht durch die Zucht zu Stande gekommen. Die Verwirklichung des unmittelbaren ungezogenen Wesens gilt für Darstellung einer Vortrefflichkeit und für Hervorbringung des Wohls der Menschheit.

Das Gesetz dagegen, welches dem Gesetze des Herzens gegenübersteht, ist vom Herzen getrennt und frei für sich. Die Menschheit, die ihm angehört, lebt nicht in der beglückenden Einheit des Gesetzes mit dem Herzen, sondern entweder in grausamer Trennung und Leiden, oder wenigstens in der Entbehrung des Genusses seiner selbst bei der Befolgung des Gesetzes, und in dem Mangel des Bewußtseyns der eignen Vortrefflichkeit bei der Uebertretung desselben. Weil jene gewalthabende göttliche und

menschliche Ordnung von dem Herzen getrennt ist, ist sie diesem ein Schein, welcher das verlieren soll, was ihm noch zugesellt ist, nämlich die Gewalt und die Wirklichkeit. Sie mag in ihrem Inhalte wohl zufälliger Weise mit dem Gesetze des Herzens übereinstimmen, und dann kann sich dieses sie gefallen lassen; aber nicht das Gesetzmäßige rein als solches ist ihm das Wesen, sondern daß es darin das Bewußtseyn seiner selbst, daß es sich darin befriedigt habe. Wo der Inhalt der allgemeinen Nothwendigkeit aber nicht mit dem Herzen übereinstimmt, ist sie auch ihrem Inhalte nach nichts an sich, und muß dem Gesetze des Herzens weichen.

Das Individuum vollbringt also das Gesetz seines Herzens; es wird allgemeine Ordnung, und die Lust zu einer an und für sich gesetzmäßigen Wirklichkeit. Aber in dieser Verwirklichung ist es ihm in der That entflohen; es wird unmittelbar nur das Verhältniß, welches aufgehoben werden sollte. Das Gesetz des Herzens hört eben durch seine Verwirklichung auf, Gesetz des Herzens zu seyn. Denn es erhält darin die Form des Seyns, und ist nun allgemeine Macht, für welche dieses Herz gleichgültig ist, so daß das Individuum seine eigene Ordnung dadurch, daß es sie aufstellt, nicht mehr als die seinige findet. Durch die Verwirklichung seines Gesetzes bringt es daher nicht sein Gesetz, sondern, indem sie an sich die seinige, für es aber eine fremde ist, nur dieß hervor, in die wirkliche Ordnung sich zu verwickeln; und zwar in sie als eine ihm nicht nur fremde sondern feindliche Uebermacht. — Durch seine That setzt es sich in oder vielmehr als das allgemeine Element der seyenden Wirklichkeit, und seine That soll selbst nach seinem Sinne den Werth einer allgemeinen Ordnung haben. Aber damit hat es sich von sich selbst frei gelassen, es wächst als Allgemeinheit für sich fort und reinigt sich von der Einzelnheit; das Individuum, welches die Allgemeinheit nur in der Form seines unmittelbaren Fürsichseyns erkennen will, erkennt sich also nicht in dieser freien Allgemeinheit,

während es ihr zugleich angehört, denn sie ist sein Thun. Dies Thun hat daher die verkehrte Bedeutung, der allgemeinen Ordnung zu widersprechen, denn seine That soll That seines einzelnen Herzens, nicht freie allgemeine Wirklichkeit seyn; und zugleich hat es sie in der That anerkannt, denn das Thun hat den Sinn, sein Wesen als freie Wirklichkeit zu setzen, d. h. die Wirklichkeit als sein Wesen anzuerkennen.

Das Individuum hat durch den Begriff seines Thuns die nähere Weise bestimmt, in welcher die wirkliche Allgemeinheit, der es sich angehörig gemacht, sich gegen es kehrt. Seine That gehört als Wirklichkeit dem Allgemeinen an; ihr Inhalt aber ist die eigene Individualität, welche sich als diese einzelne dem Allgemeinen entgegengesetzte erhalten will. Es ist nicht irgend ein bestimmtes Gesetz, von dessen Aufstellung die Rede wäre, sondern die unmittelbare Einheit des einzelnen Herzens mit der Allgemeinheit ist der zum Gesetze erhobene und geltensollende Gedanke, daß in dem, was Gesetz ist, jedes Herz sich selbst erkennen muß. Aber nur das Herz dieses Individuums hat seine Wirklichkeit in seiner That, welche ihm sein Fürsichseyn oder seine Lust ausdrückt, gesetzt. Sie soll unmittelbar als Allgemeines gelten, d. h. sie ist in Wahrheit etwas Besonderes, und hat nur die Form der Allgemeinheit, sein besonderer Inhalt soll als solcher für allgemein gelten. Daher finden in diesem Inhalte die Andern nicht das Gesetz ihres Herzens, sondern vielmehr das eines Andern vollbracht, und eben nach dem allgemeinen Gesetze, daß in dem, was Gesetz ist, jedes sein Herz finden soll, kehren sie sich ebenso gegen die Wirklichkeit, welche es aufstellte, als es sich gegen die ihrige kehrte. Das Individuum findet also, wie zuerst nur das starre Gesetz, jetzt die Herzen der Menschen selbst seinen vortrefflichen Absichten entgegen und zu verabscheuen.

Weil dies Bewußtseyn die Allgemeinheit nur erst als unmittelbare, und die Nothwendigkeit als Nothwendigkeit des Herzens kennt, ist ihm die Natur der Verwirklichung und der

Wirkſamkeit unbekannt, daß ſie als das Seyende in ihrer Wahrheit vielmehr das Anſichallgemeine iſt, worin die Einzelnheit des Bewußtſeyns, die ſich ihr anvertraut, um als dieſe unmittelbare Einzelnheit zu ſeyn, vielmehr untergeht; ſtatt dieſes ſeines Seyns erlangt es alſo in dem Seyn die Entfremdung ſeiner ſelbſt. Dasjenige, worin es ſich nicht erkennt, iſt aber nicht mehr die todte Nothwendigkeit, ſondern die Nothwendigkeit als belebt durch die allgemeine Individualität. Es nahm dieſe göttliche und menſchliche Ordnung, die es geltend vorfand, für eine todte Wirklichkeit, worin, wie es ſelbſt, das ſich als dieſes für ſich ſeyende dem Allgemeinen entgegengeſetzte Herz fixirt, ſo die ihr angehören, das Bewußtſeyn ihrer ſelbſt nicht hätten; es findet ſie aber vielmehr von dem Bewußtſeyn aller belebt, und als Geſetz aller Herzen. Es macht die Erfahrung, daß die Wirklichkeit belebte Ordnung iſt, zugleich in der That eben dadurch, daß es das Geſetz ſeines Herzens verwirklicht; denn dieß heißt nichts anderes, als daß die Individualität ſich als Allgemeines zum Gegenſtande wird, worin es ſich aber nicht erkennt.

Was alſo dieſer Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns aus ihrer Erfahrung als das Wahre hervorgeht, widerſpricht dem, was ſie für ſich iſt. Was ſie aber für ſich iſt, hat ſelbſt die Form abſoluter Allgemeinheit für ſie, und es iſt das Geſetz des Herzens, welches mit dem Selbſtbewußtſeyn unmittelbar Eins iſt. Zugleich iſt die beſtehende und lebendige Ordnung ebenſo ſein eigenes Weſen und Werk, es bringt nichts anderes hervor, als ſie; ſie iſt in gleich unmittelbarer Einheit mit dem Selbſtbewußtſeyn. Dieſes iſt auf dieſe Weiſe, einer gedoppelten entgegengeſetzten Weſenheit angehörend, an ſich ſelbſt widerſprechend, und im Innerſten zerrüttet. Das Geſetz dieſes Herzens iſt nur dasjenige, worin das Selbſtbewußtſeyn ſich ſelbſt erkennt; aber die allgemeine gültige Ordnung iſt durch die Verwirklichung jenes Geſetzes ebenſo ihm ſein eigenes Weſen und ſeine eigene Wirklichkeit geworden; was in ſeinem Bewußtſeyn ſich alſo widerſpricht, iſt

beides in der Form des Wesens und seiner eigenen Wirklichkeit für es.

Indem es dieß Moment seines sich bewußten Untergangs und darin das Resultat seiner Erfahrung ausspricht, zeigt es sich als diese innere Verkehrung seiner selbst, als die Verrücktheit des Bewußtseyns, welchem sein Wesen unmittelbar Unwesen, seine Wirklichkeit unmittelbar Unwirklichkeit ist. — Die Verrücktheit kann nicht dafür gehalten werden, daß überhaupt etwas Wesenloses für wesentlich, etwas Nichtwirkliches für wirklich gehalten werde, so daß das, was für den einen wesentlich oder wirklich ist, es für einen andern nicht wäre, und das Bewußtseyn der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, oder der Wesenheit und Unwesenheit auseinander fielen. — Wenn etwas in der That für das Bewußtseyn überhaupt wirklich und wesentlich, für mich aber nicht ist, so habe ich in dem Bewußtseyn seiner Nichtigkeit zugleich, da ich Bewußtseyn überhaupt bin, das Bewußtseyn seiner Wirklichkeit, — und indem sie beide fixirt sind, so ist dieß eine Einheit, welche der Wahnsinn im Allgemeinen ist. In diesem ist aber nur ein *Gegenstand* für das Bewußtseyn verrückt; nicht das Bewußtseyn als solches in und für sich selbst. In dem Resultate des Erfahrens, das sich hier ergeben hat, ist aber das Bewußtseyn in seinem Gesetze sich *seiner selbst*, als dieses Wirklichen bewußt; und zugleich indem ihm eben dieselbe Wesenheit, dieselbe Wirklichkeit *entfremdet* ist, ist es als Sebstbewußtseyn, als absolute Wirklichkeit sich seiner Unwirklichkeit bewußt, oder die beiden Seiten gelten ihm nach ihrem Widerspruche unmittelbar als *sein Wesen*, das also im Innersten verrückt ist.

Das Herzklopfen für das Wohl der Menschheit geht darum in das Toben des verrückten Eigendünkels über, in die Wuth des Bewußtseyns, gegen seine Zerstörung sich zu erhalten, und dies dadurch, daß es die Verkehrtheit, welche es selbst ist, aus sich herauswirft, und sie als ein Anderes anzusehen und auszusprechen sich anstrengt. Es spricht also die allgemeine Ordnung aus, als

eine von fanatischen Priestern, schwelgenden Despoten und für ihre Erniedrigung hinabwärts durch Erniedrigen und Unterdrücken sich entschädigenden Dienern derselben erfundene und zum namenlosen Elende der betrogenen Menschheit gehandhabte Verkehrung des Gesetzes des Herzens und seines Glücks. — Das Bewußtseyn spricht in dieser seiner Verrücktheit die Individualität als das Verrückende und Verkehrte aus, aber eine fremde und zufällige. Aber das Herz, oder die unmittelbar allgemeinseynwollende Einzelnheit des Bewußtseyns ist dieß Verrückende und Verkehrte selbst, und sein Thun nur die Hervorbringung dessen, daß dieser Widerspruch seinem Bewußtseyn wird. Denn das Wahre ist ihm das Gesetz des Herzens, — ein bloß Gemeintes, das nicht, wie die bestehende Ordnung, den Tag ausgehalten hat, sondern vielmehr, wie es sich diesem zeigt, zu Grunde geht. Dieß sein Gesetz sollte Wirklichkeit haben; hierin ist ihm das Gesetz als Wirklichkeit, als geltende Ordnung Zweck und Wesen, aber unmittelbar ist ihm ebenso die Wirklichkeit, eben das Gesetz als geltende Ordnung, vielmehr das Nichtige. — Ebenso seine eigne Wirklichkeit, es selbst als Einzelnheit des Bewußtseyns ist sich das Wesen; aber es ist ihm Zweck sie seyend zu setzen; es ist ihm also unmittelbar vielmehr sein Selbst als Nichteinzelnes das Wesen, oder Zweck als Gesetz, eben darin als eine Allgemeinheit, welche es für sein Bewußtseyn selbst sey. — Dieser sein Begriff wird durch sein Thun zu seinem Gegenstande; sein Selbst erfährt es also vielmehr als das Unwirkliche, und die Unwirklichkeit als seine Wirklichkeit. Es ist also nicht eine zufällige und fremde Individualität, sondern eben dieses Herz nach allen Seiten in sich das Verkehrte und Verkehrende.

Indem aber die unmittelbar allgemeine Individualität das Verkehrte und Verkehrende ist, ist nicht weniger diese allgemeine Ordnung, da sie das Gesetz aller Herzen, d. h. des Verkehrten ist, selbst an sich das Verkehrte, wie die tobende Verrücktheit es aussprach; Einmal erweist sie sich in dem Widerstande, welchen

das Gesetz eines Herzens an den andern Einzelnen findet, Gesetz aller Herzen zu seyn. Die bestehenden Gesetze werden gegen das Gesetz eines Individuums vertheidigt, weil sie nicht bewußtlose leere und todte Nothwendigkeit, sondern geistige Allgemeinheit und Substanz sind, worin diejenigen, an denen sie ihre Wirklichkeit hat, als Individuen leben, und ihrer selbst bewußt sind; so daß, wenn sie auch über diese Ordnung, als ob sie dem innern Gesetze zuwiderlaufe, klagen und die Meinungen des Herzens gegen sie halten, in der That mit ihrem Herzen an ihr als ihrem Wesen hängen; und wenn diese Ordnung ihnen genommen wird, oder sie selbst sich darausſetzen, sie alles verlieren. Indem hierin eben die Wirklichkeit und Macht der öffentlichen Ordnung besteht, erscheint also diese als das sich selbst gleiche allgemein belebte Wesen, und die Individualität als die Form derselben. — Aber diese Ordnung ist ebenso das Verkehrte.

Denn darin, daß sie das Gesetz aller Herzen ist, daß alle Individuen unmittelbar dieses Allgemeine sind, ist sie eine Wirklichkeit, welche nur die Wirklichkeit der für sich seyenden Individualität, oder des Herzens ist. Das Bewußtseyn, welches das Gesetz seines Herzens aufstellt, erfährt also Widerstand von andern, weil es den ebenso einzelnen Gesetzen ihres Herzens widerspricht, und diese thun in ihrem Widerstande nichts anderes, als ihr Gesetz aufstellen und geltend machen. Das Allgemeine, das vorhanden ist, ist daher nur ein allgemeiner Widerstand und Bekämpfung aller gegen einander, worin jeder seine eigene Einzelnheit geltend macht, aber zugleich nicht dazu kommt, weil sie denselben Widerstand erfährt, und durch die andern gegenseitig aufgelöst wird. Was öffentliche Ordnung scheint, ist also diese allgemeine Befehdung, worin jeder an sich reißt, was er kann, die Gerechtigkeit an der Einzelnheit der Andern ausübt und die seinige festsetzt, die ebenso durch Andere verschwindet. Sie ist der Weltlauf, der Schein eines bleibenden Ganges, der nur eine gemeinte Allgemeinheit, und dessen Inhalt vielmehr das we-

ſeulose Spiel der Feſtſetzung der Einzelnheiten und ihrer Auflöſung iſt.

Betrachten wir beide Seiten der allgemeinen Ordnung gegen einander, ſo hat die letztere Allgemeinheit zu ihrem Inhalte die unruhige Individualität, für welche die Meinung, oder die Einzelnheit Geſetz, das Wirkliche unwirklich, und das Unwirkliche das Wirkliche iſt. Sie iſt aber zugleich die Seite der Wirklichkeit der Ordnung, denn ihr gehört das Fürſichſeyn der Individualität an. — Die andere Seite iſt das Allgemeine als ruhiges Weſen, aber eben darum nur als ein Inneres, das nicht gar nicht, aber doch keine Wirklichkeit iſt, und nur durch Aufhebung der Individualität, welche ſich die Wirklichkeit angemaßt hat, ſelbſt wirklich werden kann. Dieſe Geſtalt des Bewußtſeyns, ſich in dem Geſetze, in dem an ſich Wahren und Guten nicht als die Einzelnheit, ſondern nur als Weſen zu werden, die Individualität aber als das Verkehrte und Verkehrende zu wiſſen, und daher die Einzelnheit des Bewußtſeyns aufopfern zu müſſen, iſt die Tugend.

c. Die Tugend und der Weltlauf.

In der erſten Geſtalt der thätigen Vernunft war das Selbſtbewußtſeyn ſich reine Individualität, und ihr gegenüber ſtand die leere Allgemeinheit. In der zweiten hatten die beiden Theile des Gegenſatzes, jeder die beiden Momente, Geſetz und Individualität an ihnen; der eine aber, das Herz, war ihre unmittelbare Einheit, der andere ihre Entgegenſetzung. Hier im Verhältniſſe der Tugend und des Weltlaufs ſind beide Glieder, jedes Einheit und Gegenſatz dieſer Momente, aber eine Bewegung des Geſetzes und der Individualität gegen einander, aber eine entgegengeſetzte. Dem Bewußtſeyn der Tugend iſt das Geſetz das Weſentliche und die Individualität das Aufzuhebende, und alſo ſowohl an ihrem Bewußtſeyn ſelbſt als an dem Weltlaufe. An jenem iſt die eigne Individualität in die Zucht unter das Allgemeine, das an

sich Wahre und Gute, zu nehmen; es bleibt aber darin noch persönliches Bewußtseyn; die wahre Zucht ist allein die Aufopferung der ganzen Persönlichkeit, als die Bewährung, daß es in der That nicht noch an Einzelnheiten festgeblieben ist. In dieser einzelnen Aufopferung wird zugleich die Individualität an dem Weltlaufe vertilgt, denn sie ist auch einfaches beiden gemeinschaftliches Moment. — In diesem verhält sich die Individualität auf die verkehrte Weise, als sie am tugendhaften Bewußtseyn gesetzt ist, nämlich sich zum Wesen zu machen, und dagegen das an sich Gute und Wahre sich zu unterwerfen. — Der Weltlauf ist ferner ebenso für die Tugend nicht nur dieß durch die Individualität verkehrte Allgemeine, sondern die absolute Ordnung ist gleichfalls gemeinschaftliches Moment, an dem Weltlaufe nur nicht als seyende Wirklichkeit für das Bewußtseyn vorhanden, sondern das innere Wesen desselben. Sie ist daher nicht erst durch die Tugend eigentlich hervorzubringen, denn das Hervorbringen ist, als Thun, Bewußtseyn der Individualität, und diese vielmehr aufzuheben; durch dieses Aufheben aber wird dem Ansich des Weltlaufs gleichsam nur Raum gemacht, an und für sich selbst in die Existenz zu treten.

Der allgemeine Inhalt des wirklichen Weltlaufs hat sich schon ergeben; näher betrachtet ist er wieder nichts anderes als die beiden vorhergehenden Bewegungen des Selbstbewußtseyns. Aus ihnen ist die Gestalt der Tugend hervorgegangen; indem sie ihr Ursprung sind, hat sie sie vor sich; sie geht aber darauf, ihren Ursprung aufzuheben, und sich zu realisiren; oder für sich zu werden. Der Weltlauf ist also einer Seits die einzelne Individualität, welche ihre Lust und Genuß sucht, darin zwar ihren Untergang findet, und hiermit das Allgemeine befriedigt. Aber diese Befriedigung selbst, so wie die übrigen Momente dieses Verhältnisses, ist eine verkehrte Gestalt und Bewegung des Allgemeinen. Die Wirklichkeit ist nur die Einzelnheit der Lust und des Genusses, das Allgemeine aber ihr entgegengesetzt; eine Nothwendigkeit, welche

nur die leere Gestalt desselben, eine nur negative Rückwirkung und inhaltloses Thun ist. — Das andere Moment des Weltlaufs ist die Individualität, welche an und für sich Gesetz seyn will, und in dieser Einbildung die bestehende Ordnung stört; das allgemeine Gesetz erhält sich zwar gegen diesen Eigendünkel, und tritt nicht mehr als ein dem Bewußtseyn Entgegengesetztes und Leeres, nicht als eine todte Nothwendigkeit auf, sondern als Nothwendigkeit in dem Bewußtseyn selbst. Aber wie es als die bewußte Beziehung der absolut widersprechenden Wirklichkeit existirt, ist es die Verrücktheit; wie es aber als gegenständliche Wirklichkeit ist, ist es die Verkehrtheit überhaupt. Das Allgemeine stellt sich also wohl in beiden Seiten als die Macht ihrer Bewegung dar, aber die Existenz dieser Macht ist nur die allgemeine Verkehrung.

Von der Tugend soll es nun seine wahrhafte Wirklichkeit erhalten durch das Aufheben der Individualität, des Princips der Verkehrung; ihr Zweck ist, hiedurch den verkehrten Weltlauf wieder zu verkehren und sein wahres Wesen hervorzubringen. Dieß wahre Wesen ist an dem Weltlaufe nur erst als sein Ansich, es ist noch nicht wirklich; und die Tugend glaubt es daher nur. Diesen Glauben geht sie zum Schauen zu erheben, ohne aber der Früchte ihrer Arbeit und Aufopferung zu genießen. Denn insofern sie Individualität ist, ist sie das Thun des Kampfes, den sie mit dem Weltlaufe eingeht; ihr Zweck und wahres Wesen aber ist die Besiegung der Wirklichkeit des Weltlaufs; die dadurch bewirkte Existenz des Guten ist hiermit das Aufhören ihres Thuns, oder des Bewußtseyns der Individualität. — Wie dieser Kampf selbst bestanden werde, was die Tugend in ihm erfährt, ob durch die Aufopferung, welche sie über sich nimmt, der Weltlauf unterliege, die Tugend aber siege, — dieß muß sich aus der Natur der lebendigen Waffen entscheiden, welche die Kämpfer führen. Denn die Waffen sind nichts anderes, als das Wesen der Kämpfer selbst, das nur für sie beide gegenseitig hervortritt. Ihre Waffen

haben sich hiermit schon aus dem ergeben, was an sich in diesem Kampfe vorhanden ist.

Das Allgemeine ist für das tugendhafte Bewußtseyn im Glauben, oder an sich wahrhaft; noch nicht eine wirkliche, sondern eine abstracte Allgemeinheit; an diesem Bewußtseyn selbst ist es als Zweck, an dem Weltlaufe als Inneres. In eben dieser Bestimmung stellt das Allgemeine sich auch an der Tugend für den Weltlauf dar; denn sie will das Gute erst ausführen, und giebt selbst es noch nicht für Wirklichkeit aus. Diese Bestimmtheit kann auch so betrachtet werden, daß das Gute, indem es in dem Kampf gegen den Weltlauf auftritt, damit sich darstellt, als seyend für ein Anderes; als Etwas, das nicht an und für sich selbst ist, denn sonst würde es nicht durch Bezwingung seines Gegentheils sich erst seine Wahrheit geben wollen. Es ist nur erst für ein Anderes, heißt dasselbe, was vorher von ihm in der entgegengesetzten Betrachtung sich zeigte, nämlich es ist erst eine Abstraction, welche nur in dem Verhältnisse, nicht an und für sich, Realität hat.

Das Gute oder Allgemeine, wie es also hier auftritt, ist dasjenige, was die Gaben, Fähigkeiten, Kräfte genannt wird. Es ist eine Weise des Geistigen zu seyn, worin es als ein Allgemeines vorgestellt wird, das zu seiner Belebung und Bewegung des Princips der Individualität bedarf, und in dieser seine Wirklichkeit hat. Von diesem Princip, insofern es am Bewußtseyn der Tugend ist, wird dieß Allgemeine gut angewendet, von ihm aber, insofern es am Weltlauf ist, gemißbraucht; — ein passives Werkzeug, das von der Hand der freien Individualität regiert, gleichgültig gegen den Gebrauch, den sie von ihm macht, auch zur Hervorbringung einer Wirklichkeit gemißbraucht werden kann, die seine Zerstörung ist; eine leblose eigner Selbstständigkeit entbehrende Materie, die so oder auch anders und selbst zu ihrem Verderben geformt werden kann.

Indem dieß Allgemeine dem Bewußtseyn der Tugend, wie

dem Weltlaufe auf gleiche Weise zu Gebote steht, so ist nicht abzusehen, ob so ausgerüstet die Tugend das Laster besiegen werde. Die Waffen sind dieselben; sie sind diese Fähigkeiten und Kräfte. Zwar hat die Tugend ihren Glauben an die ursprüngliche Einheit ihres Zwecks und des Wesens des Weltlaufs in den Hinterhalt gelegt, welcher dem Feinde während des Kampfes in den Rücken fallen und an sich ihn vollbringen soll; so daß hierdurch in der That für den Ritter der Tugend sein eigenes Thun und Kämpfen eigentlich eine Spiegelfechterei ist, die er nicht für Ernst nehmen kann, weil er seine wahrhafte Stärke darin setzt, daß das Gute an und für sich selbst sey, d. h. sich selbst vollbringe, — eine Spiegelfechterei, die er auch nicht zum Ernste werden lassen darf. Denn dasjenige, was er gegen den Feind kehrt, und gegen sich gekehrt findet, und dessen Abnutzung und Beschädigung er sowohl an ihm selbst, als seinem Feinde daran wagt, soll nicht das Gute selbst seyn; denn für dessen Bewahrung und Ausführung kämpft er; sondern was daran gewagt wird, sind nur die gleichgültigen Gaben und Fähigkeiten. Allein diese sind in der That nichts anderes, als eben dasjenige individualitätslose Allgemeine selbst, welches durch den Kampf erhalten und verwirklicht werden soll. — Es ist aber zugleich durch den Begriff des Kampfes selbst unmittelbar bereits verwirklicht; es ist das Ansich, das Allgemeine; und seine Verwirklichung heißt nur dieses, daß es zugleich für ein Anderes sey. Die beiden oben angegebenen Seiten, nach deren jeder es zu einer Abstraction wurde, sind nicht mehr getrennt, sondern in und durch den Kampf ist das Gute auf beide Weisen zumal gesetzt. — Das tugendhafte Bewußtseyn tritt aber in den Kampf gegen den Weltlauf als gegen ein dem Guten Entgegengesetztes; was er ihm hierin darbietet, ist das Allgemeine, nicht nur als abstractes Allgemeines, sondern als ein von der Individualität belebtes und für ein Anderes Seyendes, oder das wirkliche Gute. Wo also die Tugend den Weltlauf anfaßt, trifft sie immer auf solche Stellen, die die Existenz des

Guten selbst sind, das in alle Erscheinungen des Weltlaufs, als das Ansich des Weltlaufs, unzertrennlich verschlungen ist, und in der Wirklichkeit desselben auch sein Daseyn hat; er ist also für sie unverwundbar. Eben solche Existenzen des Guten und hiermit unverletzliche Verhältnisse sind alle Momente, welche von der Tugend selbst an ihr daran gesetzt und aufgeopfert werden sollten. Das Kämpfen kann daher nur ein Schwanken zwischen Bewahren und Aufopfern seyn; oder vielmehr kann weder Aufopferung des Eigenen, noch Verletzung des Fremden Statt finden. Die Tugend gleicht nicht nur jenem Streiter, dem es im Kampfe allein darum zu thun ist, sein Schwerdt blank zu erhalten, sondern sie hat auch den Streit darum begonnen, die Waffen zu bewahren; und nicht nur kann sie die ihrigen nicht gebrauchen, sondern muß auch die des Feindes unverletzt erhalten, und sie gegen sich selbst schützen, denn alle sind edle Theile des Guten, für welches sie in den Kampf ging.

Diesem Feinde dagegen ist nicht das Ansich, sondern die Individualität das Wesen; seine Kraft also das negative Princip, welchem nichts bestehend und absolut heilig ist, sondern welches den Verlust von Allem und Jedem wagen und ertragen kann. Hierdurch ist ihm der Sieg ebensosehr an ihm selbst gewiß, als durch den Widerspruch, in welchen sich sein Gegner verwickelt. Was der Tugend an sich ist, ist dem Weltlaufe nur für ihn; er ist frei von jedem Momente, das für sie fest und woran sie gebunden ist. Er hat ein solches Moment dadurch, daß es für ihn nur als ein solches gilt, das er ebensowohl aufheben als bestehen lassen kann, in seiner Gewalt und damit auch den daran befestigten tugendhaften Ritter. Dieser kann sich davon nicht als von einem äußerlich umgeworfenen Mantel loswickeln, und durch Hinterlassung desselben sich frei machen; denn es ihm das nicht aufzugebende Wesen.

Was endlich den Hinterhalt betrifft, aus welchem das gute Ansich dem Weltlaufe listigerweise in den Rücken fallen soll, so

ist diese Hoffnung an sich nichtig. Der Weltlauf ist das wache seiner selbst gewisse Bewußtseyn, das nicht von hinten an sich kommen läßt, sondern allenthalben die Stirne bietet; denn er ist dieses, daß alles für ihn ist, daß alles vor ihm steht. Das gute Ansich aber, ist es für seinen Feind, so ist es in dem Kampfe, den wir gesehen haben; insofern es aber nicht für ihn, sondern an sich ist, ist es das passive Werkzeug der Gaben und Fähigkeiten, die wirklichkeitslose Materie; als Daseyn vorgestellt, wäre es ein schlafendes und dahinten, man weiß nicht wo, bleibendes Bewußtseyn.

Die Tugend wird also von dem Weltlaufe besiegt, weil das abstracte unwirkliche Wesen in der That ihr Zweck ist, und weil in Ansehung der Wirklichkeit ihr Thun auf Unterschieden beruht, die allein in den Worten liegen. Sie wollte darin bestehen, durch Aufopferung der Individualität das Gute zur Wirklichkeit zu bringen, aber die Seite der Wirklichkeit ist selbst nichts anderes, als die Seite der Individualität. Das Gute sollte dasjenige seyn, was an sich, und dem, was ist, entgegengesetzt ist, aber das Ansich ist, nach seiner Realität und Wahrheit genommen, vielmehr das Seyn selbst. Das Ansich ist zunächst die Abstraction des Wesens gegen die Wirklichkeit; aber die Abstraction ist eben dasjenige, was nicht wahrhaft, sondern nur für das Bewußtseyn ist; d. h. aber, es ist selbst dasjenige, was wirklich genannt wird; denn das Wirkliche ist, was wesentlich für ein Anderes ist; oder es ist das Seyn. Das Bewußtseyn der Tugend aber beruht auf diesem Unterschiede des Ansich und des Seyns, der keine Wahrheit hat. — Der Weltlauf sollte die Verkehrung des Guten seyn, weil er die Individualität zu seinem Princip hatte; allein diese ist das Princip der Wirklichkeit; denn eben sie ist das Bewußtseyn, wodurch das Ansichseyende ebensosehr für ein Anderes ist; er verkehrt das Unwandelbare, aber er verkehrt es in der That aus dem Nichts der Abstraction in das Seyn der Realität.

Der Weltlauf siegt also über das, was die Tugend im Gegensatze gegen ihn ausmacht; er siegt über sie, der die wesenlose Abstraction das Wesen ist. Er siegt aber nicht über etwas Reales, sondern über das Erschaffen von Unterschieden, welche keine sind, über diese pomphaften Reden vom Besten der Menschheit, und der Unterdrückung derselben, von der Aufopferung für's Gute, und dem Mißbrauche der Gaben; — solcherlei ideale Wesen und Zwecke sinken als leere Worte zusammen, welche das Herz erheben und die Vernunft leer lassen, erbauen, aber nichts aufbauen; Deklamationen, welche nur diesen Inhalt bestimmt aussprechen, daß das Individuum, welches für solche edle Zwecke zu handeln vorgiebt, und solche vortreffliche Redensarten führt, sich für ein vortreffliches Wesen gilt; — eine Aufschwellung, welche sich und andern den Kopf groß macht, aber groß von einer leeren Aufgeblasenheit. — Die antike Tugend hatte ihre bestimmte sichere Bedeutung, denn sie hatte an der Substanz des Volks ihre inhaltsvolle Grundlage, und ein wirkliches schon existirendes Gutes zu ihrem Zwecke; sie war daher auch nicht gegen die Wirklichkeit als eine allgemeine Verkehrtheit und gegen einen Weltlauf gerichtet. Die betrachtete aber ist aus der Substanz heraus, eine wesenlose Tugend, eine Tugend nur der Vorstellung und der Worte, die jenes Inhalts entbehren. — Diese Leerheit der mit dem Weltlaufe kämpfenden Rednerei würde sich sogleich aufdecken, wenn gesagt werden sollte, was ihre Redensarten bedeuten; — sie werden daher als bekannt vorausgesetzt. Die Forderung, dieß Bekannte zu sagen, würde entweder durch einen neuen Schwall von Redensarten erfüllt, oder ihr die Berufung auf das Herz entgegengesetzt, welches innerhalb es sage, was sie bedeuten, d. h. die Unvermögenheit, es in der That zu sagen, würde eingestanden. — Die Nichtigkeit jener Rednerei scheint auch auf eine bewußtlose Art für die Bildung unsers Zeitalters Gewißheit erlangt zu haben; indem aus der ganzen Masse jener Redensarten, und der Weise, sich damit aufzuspreizen, alles Inter-

esse verschwunden ist; ein Verlust, der sich darin ausdrückt, daß sie nur Langeweile machen.

Das Resultat also, welches aus diesem Gegensatze hervorgeht, besteht darin, daß das Bewußtseyn die Vorstellung von einem an sich Guten, das noch keine Wirklichkeit hätte, als einen leeren Mantel fahren läßt. Es hat in seinem Kampfe die Erfahrung gemacht, daß der Weltlauf so übel nicht ist, als er aussah; denn seine Wirklichkeit ist die Wirklichkeit des Allgemeinen. Es fällt mit dieser Erfahrung das Mittel, durch Aufopferung der Individualität das Gute hervorzubringen, hinweg; denn die Individualität ist gerade die Verwirklichung des Ansichseyenden; und die Verkehrung hört auf, als eine Verkehrung des Guten angesehen zu werden, denn sie ist vielmehr eben die Verkehrung desselben, als eines bloßen Zwecks, in die Wirklichkeit; die Bewegung der Individualität ist die Realität des Allgemeinen.

In der That ist hiermit aber ebenso dasjenige besiegt worden und verschwunden, was als Weltlauf dem Bewußtseyn des Ansichseyenden gegenüberstand. Das Fürsichseyn der Individualität war daran dem Wesen oder Allgemeinen entgegengesetzt, und erschien als eine von dem Ansichseyn getrennte Wirklichkeit. Indem aber sich gezeigt hat, daß die Wirklichkeit in ungetrennter Einheit mit dem Allgemeinen ist, so erweist sich das Fürsichseyn des Weltlaufs ebenso, wie das Ansich der Tugend nur eine Ansicht ist, auch nicht mehr zu seyn. Die Individualität des Weltlaufs mag wohl nur für sich oder eigennützig zu handeln meinen; sie ist besser als sie meint, ihr Thun ist zugleich ansichseyendes allgemeines Thun. Wenn sie eigennützig handelt, so weiß sie nur nicht, was sie thut, und wenn sie versichert, alle Menschen handeln eigennützig, so behauptet sie nur, alle Menschen haben kein Bewußtseyn darüber, was das Thun ist. — Wenn sie für sich handelt, so ist dieß eben die Hervorbringung des nur erst Ansichseyenden zur Wirklichkeit; der Zweck des Fürsichseyns also, der dem Ansich sich entgegengesetzt meint, — seine

leere Pfiffigkeit, sowie seine feinen Erklärungen, die den Eigennutz überall aufzuzeigen wissen, sind ebenso verschwunden, als der Zweck des Ansich und seine Rednerei.

Es ist also das Thun und Treiben der Individualität Zweck an sich selbst; der Gebrauch der Kräfte, das Spiel ihrer Aeußerungen ist es, was ihnen, die sonst das todte Ansich wären, Leben giebt, das Ansich nicht ein unausgeführtes existenzloses und abstractes Allgemeines, sondern es selbst ist unmittelbar diese Gegenwart und Wirklichkeit des Prozesses der Individualität.

C.

Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist.

Das Selbstbewußtseyn hat jetzt den Begriff von sich erfaßt, der erst nur der unsrige von ihm war, nämlich in der Gewißheit seiner selbst alle Realität zu seyn, und Zweck und Wesen ist ihm nunmehr die sich bewegende Durchdringung des Allgemeinen, — der Gaben und Fähigkeiten, — und der Individualität. — Die einzelnen Momente dieser Erfüllung und Durchdringung vor der Einheit, in welche sie zusammengegangen, sind die bisher betrachteten Zwecke. Sie sind als Abstractionen und Chimären verschwunden, die jenen ersten schalen Gestalten des geistigen Selbstbewußtseyns angehören, und ihre Wahrheit nur in dem gemeinten Seyn des Herzens, der Einbildung und der Reden haben, nicht in der Vernunft, die jetzt an und für sich ihrer Realität gewiß, sich nicht mehr als Zweck im Gegensatze gegen die unmittelbar seyende Wirklichkeit erst hervorzubringen sucht, sondern zum Gegenstande ihres Bewußtseyns die Kategorie als solche hat. — Es ist nämlich die Bestimmung des für sich seyenden oder negativen Selbstbewußtseyns, in welcher die Vernunft auftrat, aufgehoben; es fand eine Wirklichkeit vor, die das Negative seiner wäre, und durch deren Aufheben es erst sich seinen Zweck ver-

wirklichte. Indem aber Zweck und Ansichseyn als dasselbe sich ergeben hat, was das Seyn für Anderes und die vorgefundene Wirklichkeit ist, trennt sich die Wahrheit nicht mehr von der Gewißheit; es werde nun der gesetzte Zweck für die Gewißheit seiner selbst, und die Verwirklichung desselben für die Wahrheit, oder aber der Zweck für die Wahrheit, und die Wirklichkeit für die Gewißheit genommen; sondern das Wesen und der Zweck an und für sich selbst ist die Gewißheit der unmittelbaren Realität selbst, die Durchdringung des Ansich- und Fürsichseyns, des Allgemeinen und der Individualität; das Thun ist an ihm selbst seine Wahrheit und Wirklichkeit, und die Darstellung oder das Aussprechen der Individualität ist ihm Zweck an und für sich selbst.

Mit diesem Begriffe ist also das Selbstbewußtseyn aus den entgegengesetzten Bestimmungen, welche die Kategorie für es, und sein Verhalten zu ihr, als beobachtendes und dann als thätiges hatte, in sich zurückgegangen. Es hat die reine Kategorie selbst zu seinem Gegenstande, oder es ist die Kategorie, welche ihrer selbst bewußt geworden. Die Rechnung ist dadurch mit seinen vorherigen Gestalten abgeschlossen; sie liegen hinter ihm in Vergessenheit, treten nicht als seine vorgefundene Welt gegenüber, sondern entwickeln sich nur innerhalb seiner selbst als durchsichtige Momente. Doch treten sie noch in seinem Bewußtseyn als eine Bewegung unterschiedener Momente auseinander, die sich noch nicht in ihre substantielle Einheit zusammengefaßt hat. Aber in allen hält es die einfache Einheit des Seyns und des Selbsts fest, die ihre Gattung ist. —

Das Bewußtseyn hat hiermit allen Gegensatz und alle Bedingung seines Thuns abgeworfen; es geht frisch von sich aus, und nicht auf ein Anderes, sondern auf sich selbst. Indem die Individualität die Wirklichkeit an ihr selbst ist, ist der Stoff des Wirkens und der Zweck des Thuns an dem Thun selbst. Das Thun hat daher das Ansehen der Bewegung eines Kreises,

welcher frei im Leeren sich in sich selbst bewegt, ungehindert bald sich erweitert, bald verengert, und vollkommen zufrieden nur in und mit sich selbst spielt. Das Element, worin die Individualität ihre Gestalt darstellt, hat die Bedeutung eines reinen Aufnehmens dieser Gestalt; es ist der Tag überhaupt, dem das Bewußtseyn sich zeigen will. Das Thun verändert nichts, und geht gegen nichts; es ist die reine Form des Uebersetzens aus dem Nichtgesehenwerden in das Gesehenwerden, und der Inhalt, der zu Tage ausgebracht wird, und sich darstellt, nichts anderes, als was dieses Thun schon an sich ist. Es ist an sich, — dieß ist seine Form als gedachter Einheit; und es ist wirklich, — dieß ist seine Form als seyender Einheit; es selbst ist Inhalt nur in dieser Bestimmung der Einfachheit gegen die Bestimmung seines Uebergehens und seiner Bewegung.

a. Das geistige Thierreich und der Betrug, oder die Sache selbst.

Diese an sich reale Individualität ist zuerst wieder eine einzelne und bestimmte; die absolute Realität, als welche sie sich weiß, ist daher, wie sie derselben sich bewußt wird, die abstracte allgemeine, welche ohne Erfüllung und Inhalt, nur der leere Gedanke dieser Kategorie ist. — Es ist zu sehen, wie dieser Begriff der an sich selbst realen Individualität in seinen Momenten sich bestimmt, und wie ihr ihr Begriff von ihr selbst in das Bewußtseyn tritt.

Der Begriff dieser Individualität, wie sie als solche für sich selbst alle Realität ist, ist zunächst Resultat; sie hat ihre Bewegung und Realität noch nicht dargestellt, und ist hier unmittelbar als einfaches Ansichseyn gesetzt. Die Negativität aber, welche dasselbe ist, was als Bewegung erscheint, ist an dem einfachen Ansich als Bestimmtheit; und das Seyn oder das einfache Ansich wird ein bestimmter Umfang. Die Individualität tritt daher als ursprüngliche bestimmte Natur auf, als ursprüngliche Natur, denn sie ist an sich, — als ursprünglich-bestimmte, denn das Negative ist am Ansich, und dieses ist da-

durch eine Qualität. Diese Beschränkung des Seyns jedoch kann das Thun des Bewußtseyns nicht beschränken, denn dieses ist hier ein vollendetes Sichaufsichselbstbeziehen; die Beziehung auf Anderes ist aufgehoben, welche die Beschränkung desselben wäre. Die ursprüngliche Bestimmtheit der Natur ist daher nur einfaches Princip, — ein durchsichtiges allgemeines Element, worin die Individualität ebenso frei und sichselbstgleich bleibt, als sie darin ungehindert ihre Unterschiede entfaltet, und seine Wechselwirkung mit sich in ihrer Verwirklichung ist. Wie das unbestimmte Thierleben etwa dem Elemente des Wassers, der Luft, oder der Erde, und innerhalb dieser wieder bestimmtern Prinzipien, seinen Odem einbläst, alle seine Momente in sie eintaucht, aber sie jener Beschränkung des Elements ungeachtet in seiner Macht und sich in seinem Eins erhält, und als diese besondere Organisation dasselbe allgemeine Thierleben bleibt.

Diese bestimmte ursprüngliche Natur des in ihr frei und ganz bleibenden Bewußtseyns erscheint als der unmittelbare und einzige eigentliche Inhalt dessen, was dem Individuum Zweck ist; er ist zwar bestimmter Inhalt, aber er ist überhaupt Inhalt nur, insofern wir das Ansichseyn isolirt betrachten; in Wahrheit aber ist er die von der Individualität durchdrungene Realität; die Wirklichkeit, wie sie das Bewußtseyn als einzelnes an ihm selbst hat, und zunächst als seyend, noch nicht als thuend gesetzt ist. Für das Thun aber ist eines Theils jene Bestimmtheit darum nicht Beschränkung, über welche es hinauswollte, weil sie als seyende Qualität betrachtet die einfache Farbe des Elements ist, worin es sich bewegt; andern Theils aber ist die Negativität Bestimmtheit nur am Seyn; aber das Thun ist selbst nichts anderes als die Negativität; an der thuenden Individualität ist also die Bestimmtheit aufgelöst in Negativität überhaupt, oder den Inbegriff aller Bestimmtheit.

Die einfache ursprüngliche Natur nun tritt in dem Thun und dem Bewußtseyn des Thuns in den Unterschied, welcher die-

sem zukommt. Es ist zuerst als Gegenstand, und zwar als Gegenstand, wie er noch dem Bewußtseyn angehört, als Zweck vorhanden, und somit entgegengesetzt einer vorhandenen Wirklichkeit. Das andere Moment ist die Bewegung des als ruhend vorgestellten Zwecks, die Verwirklichung, als die Beziehung des Zwecks auf die ganz formelle Wirklichkeit, hiermit die Vorstellung des Ueberganges selbst, oder das Mittel. Das dritte ist endlich der Gegenstand, wie er nicht mehr Zweck, dessen das Thuende unmittelbar als des seinigen sich bewußt ist, sondern wie er aus ihm heraus und für es als ein Anderes ist. — Diese verschiedenen Seiten sind nun aber nach dem Begriffe dieser Sphäre so festzuhalten, daß der Inhalt in ihnen derselbe bleibt, und kein Unterschied hereinkommt, weder der Individualität und des Seyns überhaupt, noch des Zwecks gegen die Individualität als ursprüngliche Natur, noch gegen die vorhandene Wirklichkeit, ebenso nicht des Mittels gegen sie als absoluten Zweck, noch der bewirkten Wirklichkeit gegen den Zweck, oder die ursprüngliche Natur, oder das Mittel.

Fürs erste also ist die ursprünglich bestimmte Natur der Individualität, ihr unmittelbares Wesen noch nicht als thuend gesetzt, und heißt so besondere Fähigkeit, Talent, Charakter u. s. f. Diese eigenthümliche Tinktur des Geistes ist als der einzige Inhalt des Zwecks selbst, und ganz allein als die Realität zu betrachten. Stellte man sich das Bewußtseyn vor, als darüber hinausgehend, und einen andern Inhalt zur Wirklichkeit bringen wollend, so stellte man es sich vor, als ein Nichts in das Nichts hinarbeitend. — Dieß ursprüngliche Wesen ist ferner nicht nur Inhalt des Zwecks, sondern an sich auch die Wirklichkeit, welche sonst als gegebener Stoff des Thuns, als vorgefundene und im Thun zu bildende Wirklichkeit erscheint. Das Thun ist nämlich nur reines Uebersetzen aus der Form des noch nicht dargestellten in die des dargestellten Seyns; das Ansichseyn jener dem Bewußtseyn entgegengesetzten Wirklichkeit ist zum bloßen leeren

Scheine herabgeſunken. Dieß Bewußtſeyn, indem es ſich zum Handeln beſtimmt, läßt ſich alſo durch den Schein der vorhandenen Wirklichkeit nicht irre machen, und ebenſo hat es ſich aus dem Herumtreiben in leeren Gedanken und Zwecken auf den urſprünglichen Inhalt ſeines Weſens zuſammenzuhalten. — Dieſer urſprüngliche Inhalt iſt zwar erſt für das Bewußtſeyn, indem es ihn verwirklicht hat; der Unterſchied aber eines ſolchen, das für das Bewußtſeyn nur innerhalb ſeiner, und einer außer ihm an ſich ſeyenden Wirklichkeit iſt, iſt hinweggefallen. — Nur daß für es ſey, was es an ſich iſt, muß es handeln, oder das Handeln iſt eben das Werden des Geiſtes als Bewußtſeyn. Was es an ſich iſt, weiß es alſo aus ſeiner Wirklichkeit. Das Individuum kann daher nicht wiſſen, was es iſt, ehe es ſich durch das Thun zur Wirklichkeit gebracht hat. — Es ſcheint aber hiermit den Zweck ſeines Thuns nicht beſtimmen zu können, ehe es gethan hat; aber zugleich muß es, indem es Bewußtſeyn iſt, die Handlung vorher als die ganz ſeinige, d. h. als Zweck, vor ſich haben. Das ans Handeln gehende Individuum ſcheint ſich alſo in einem Kreiſe zu befinden, worin jedes Moment das andere ſchon vorausſetzt, und hiermit keinen Anfang finden zu können, weil es ſein urſprüngliches Weſen, das ſein Zweck ſeyn muß, erſt aus der That kennen lernt, aber um zu thun, vorher den Zweck haben muß. Eben darum aber hat es unmittelbar anzufangen, und unter welchen Umſtänden es ſey, ohne weiteres Bedenken um Anfang, Mittel und Ende zur Thätigkeit zu ſchreiten; denn ſein Weſen und anſichſeyende Natur iſt alles in Einem, Anfang, Mittel und Ende. Als Anfang iſt ſie in den Umſtänden des Handelns vorhanden, und das Intereſſe, welches das Individuum an Etwas findet, iſt die ſchon gegebene Antwort auf die Frage: ob und was hier zu thun iſt. Denn was eine vorgefundene Wirklichkeit zu ſeyn ſcheint, iſt an ſich ſeine urſprüngliche Natur, welche nur den Schein eines Seyns hat, — einen Schein, der in dem Begriffe des ſich entzweienden Thuns

liegt — aber als seine ursprüngliche Natur sich in dem Interesse, das es an ihr findet, ausspricht. — Ebenso ist das Wie, oder die Mittel an und für sich bestimmt. Das Talent ist gleichfalls nichts anderes, als die bestimmte ursprüngliche Individualität, betrachtet als inneres Mittel, oder Uebergang des Zweckes zur Wirklichkeit. Das wirkliche Mittel aber und der reale Uebergang ist die Einheit des Talents, und der im Interesse vorhandenen Natur der Sache; jenes stellt am Mittel die Seite des Thuns, dieses die Seite des Inhalts vor, beide sind die Individualität selbst, als Durchdringung des Seyns und des Thuns. Was also vorhanden ist, sind vorgefundene Umstände, die an sich die ursprüngliche Natur des Individuums sind; alsdann das Interesse, welches sie eben als das seinige oder als Zweck setzt; endlich die Verknüpfung und Aufhebung dieses Gegensatzes im Mittel. Diese Verknüpfung fällt selbst noch innerhalb des Bewußtseyns, und das so eben betrachtete Ganze ist die eine Seite eines Gegensatzes. Dieser noch übrige Schein von Entgegensetzung wird durch den Uebergang selbst oder das Mittel aufgehoben; — denn es ist Einheit des Aeußern und Innern, das Gegentheil der Bestimmtheit, welche es als inneres Mittel hat, es hebt sie also auf und setzt sich, diese Einheit des Thuns und des Seyns ebenso als Aeußeres, als die wirklich gewordene Individualität selbst; d. i. die für sie selbst als das Seyende gesetzt ist. Die ganze Handlung tritt auf diese Weise weder als die Umstände, noch als Zweck, noch als Mittel, noch als Werk aus sich heraus.

Mit dem Werke aber scheint der Unterschied der ursprünglichen Naturen einzutreten; das Werk ist wie die ursprüngliche Natur, welche es ausdrückt, ein Bestimmtes; denn vom Thun frei entlassen als seyende Wirklichkeit, ist die Negativität als Qualität an ihm. Das Bewußtseyn aber bestimmt sich ihm gegenüber als dasjenige, welches die Bestimmtheit als Negativität überhaupt, als Thun, an ihm hat; es ist also das Allgemeine gegen

jene Bestimmtheit des Werkes, kann es also mit andern vergleichen und hieraus die Individualitäten selbst als verschiedene fassen; das in seinem Werke weiter übergreifende Individuum entweder als stärkere Energie des Willens, oder als reichere Natur, d. h. eine solche, deren ursprüngliche Bestimmtheit weniger beschränkt ist; — eine andere hingegen als eine schwächere und dürftigere Natur. Gegen diesen unwesentlichen Unterschied der Größe würde das Gute und Schlechte einen absoluten Unterschied ausdrücken; aber hier findet dieser nicht statt. Was auf die eine oder andere Weise genommen würde, ist auf gleiche Weise ein Thun und Treiben, ein sich Darstellen und Aussprechen einer Individualität, und darum alles gut, und es wäre eigentlich nicht zu sagen, was das Schlechte seyn sollte. Was ein schlechtes Werk genannt würde, ist das individuelle Leben einer bestimmten Natur, die sich darin verwirklicht; zu einem schlechten Werke würde es nur durch den vergleichenden Gedanken verdorben, der aber etwas Leeres ist, da er über das Wesen des Werkes, ein sich Aussprechen der Individualität zu seyn, hinausgeht und sonst, man weiß nicht was, daran sucht und fordert. — Er könnte nur den vorhin angeführten Unterschied betreffen; dieser ist aber an sich, als Größenunterschied, ein unwesentlicher; und hier bestimmt darum, weil es verschiedene Werke oder Individualitäten wären, die mit einander verglichen würden; aber diese gehen einander nichts an; jedes bezieht sich nur auf sich selbst. Die ursprüngliche Natur ist allein das Ansich, oder das, was als Maaßstab der Beurtheilung des Werkes und umgekehrt zu Grunde gelegt werden könnte; beides aber entspricht sich einander, es ist nichts für die Individualität, was nicht durch sie, oder es giebt keine Wirklichkeit, die nicht ihre Natur und ihr Thun, und kein Thun noch Ansich derselben, das nicht wirklich ist, und nur diese Momente sind zu vergleichen.

Es findet daher überhaupt weder Erhebung, noch Klage, noch Reue statt; denn dergleichen alles kommt aus dem Gedanken her, der sich einen andern Inhalt und ein anderes Ansich

einbildet, als die ursprüngliche Natur des Individuums und ihre in der Wirklichkeit vorhandene Ausführung ist. Was es sey, das es thut, und ihm wiederfährt, dieß hat es gethan, und ist es selbst; es kann nur das Bewußtseyn des reinen Uebersetzens seiner selbst aus der Nacht der Möglichkeit in den Tag der Gegenwart, des abstracten Ansich in die Bedeutung des wirklichen Seyns, und die Gewißheit haben, daß, was in diesem ihm vorkommt, nichts anderes ist, als was in jener schlief. Das Bewußtseyn dieser Einheit ist zwar ebenfalls eine Vergleichung, aber was verglichen wird, hat eben nur den Schein des Gegensatzes; ein Schein der Form, der für das Selbstbewußtseyn der Vernunft, daß die Individualität an ihr selbst die Wirklichkeit ist, nichts mehr als Schein ist. Das Individuum kann also, da es weiß, daß es in seiner Wirklichkeit nichts anderes finden kann, als ihre Einheit mit ihm, oder nur die Gewißheit seiner selbst in ihrer Wahrheit, und daß es also immer seinen Zweck erreicht, nur Freude an sich erleben.

Dieß ist der Begriff, welchen das Bewußtseyn, das sich seiner als absoluter Durchdringung der Individualität und des Seyns gewiß ist, von sich macht; sehen wir, ob er sich ihm durch die Erfahrung bestätigt, und seine Realität damit übereinstimmt. Das Werk ist die Realität, welche das Bewußtseyn sich giebt; es ist dasjenige, worin das Individuum das für es ist, was es an sich ist, und so daß das Bewußtseyn, für welches es in dem Werke wird, nicht das besondere, sondern das allgemeine Bewußtseyn ist; es hat sich im Werke überhaupt in das Element der Allgemeinheit, in den bestimmtheitslosen Raum des Seyns hinausgestellt. Das von seinem Werke zurücktretende Bewußtseyn ist in der That das allgemeine, — weil es die absolute Negativität oder das Thun in diesem Gegensatze wird, — gegen sein Werk, welches das bestimmte ist; es geht also über sich als Werk hinaus, und ist selbst der bestimmtheitslose Raum, der sich von seinem Werke nicht erfüllt findet. Wenn vorhin im Begriffe sich doch

ihre Einheit erhielt, so geschah dieß eben dadurch, daß das Werk als seyendes Werk aufgehoben wurde. Aber es soll seyn, und es ist zu sehen, wie in seinem Seyn die Individualität seine Allgemeinheit erhalten, und sich zu befriedigen wissen wird. — Zunächst ist das gewordene Werk für sich zu betrachten. Es hat die ganze Natur der Individualität mitempfangen; sein Seyn ist daher selbst ein Thun, worin sich alle Unterschiede durchdringen und auflösen; das Werk ist also in ein Bestehen hinausgeworfen, worin die Bestimmtheit der ursprünglichen Natur in der That gegen andere bestimmte Naturen sich herauskehrt, in sie eingreift, wie diese anderen in sie, und sich als verschwindendes Moment in dieser allgemeinen Bewegung verliert. Wenn innerhalb des Begriffs der an und für sich selbst realen Individualität alle Momente, Umstände, Zweck, Mittel, und die Verwirklichung einander gleich sind, und die ursprüngliche bestimmte Natur nur als allgemeines Element gilt, so kommt dagegen, indem dieß Element gegenständliches Seyn wird, seine Bestimmtheit als solche in dem Werke an den Tag, und erhält ihre Wahrheit in ihrer Auflösung. Näher stellt diese Auflösung sich so dar, daß in dieser Bestimmtheit das Individuum, als dieses, sich wirklich geworden ist; aber sie ist nicht nur Inhalt der Wirklichkeit, sondern ebenso Form derselben, oder die Wirklichkeit als solche überhaupt ist eben diese Bestimmtheit, dem Selbstbewußtseyn entgegengesetzt zu seyn. Von dieser Seite zeigt sie sich als die aus dem Begriffe verschwundene, nur vorgefundene fremde Wirklichkeit. Das Werk ist, d. h. es ist für andere Individualitäten, und für sie eine fremde Wirklichkeit, an deren Stelle sie die ihrige setzen müssen, um durch ihr Thun sich das Bewußtseyn ihrer Einheit mit der Wirklichkeit zu geben; oder ihr durch ihre ursprüngliche Natur gesetztes Interesse an jenem Werke ist ein anderes als das eigenthümliche Interesse dieses Werkes, welches hierdurch zu etwas anderem gemacht ist. Das Werk ist also überhaupt etwas Vergängliches, das durch das Widerspiel anderer Kräfte und Interessen ausgelöscht wird, und

vielmehr die Realität der Individualität als verschwindend, denn als vollbracht darstellt.

Es entsteht dem Bewußtseyn also in seinem Werke der Gegensatz des Thuns und des Seyns, welcher in den frühern Gestalten des Bewußtseyns zugleich der Anfang des Thuns war, hier nur Resultat ist. Er hat aber in der That gleichfalls zu Grunde gelegen, indem das Bewußtseyn als an sich reale Individualität an's Handeln ging; denn dem Handeln war die bestimmte ursprüngliche Natur als das Ansich vorausgesetzt, und das reine Vollbringen um des Vollbringens willen, hatte sie zum Inhalte. Das reine Thun ist aber die sich selbst gleiche Form, welcher hiermit die Bestimmtheit der ursprünglichen Natur ungleich ist. Es ist hier, wie sonst, gleichgültig, welches von beiden Begriff, und welches Realität genannt wird; die ursprüngliche Natur ist das Gedachte oder das Ansich gegen das Thun, worin sie erst ihre Realität hat; oder die ursprüngliche Natur ist das Seyn ebensowohl der Individualität als solcher, wie ihrer als Werk, das Thun aber ist der ursprüngliche Begriff, als absoluter Uebergang, oder als das Werden. Diese Unangemessenheit des Begriffs und der Realität, die in seinem Wesen liegt, erfährt das Bewußtseyn in seinem Werke; in diesem wird es sich also, wie es in Wahrheit ist, und sein leerer Begriff von sich selbst verschwindet.

In diesem Grundwiderspruche des Werkes, das die Wahrheit dieser sich an sich realen Individualität ist, treten somit wieder alle Seiten derselben als widersprechend auf; oder das Werk, als der Inhalt der ganzen Individualität aus dem Thun, welches die negative Einheit ist, und alle Momente gefangen hält, in das Seyn herausgestellt, läßt sie nun frei; und im Elemente des Bestehens werden sie gleichgültig gegen einander. Begriff und Realität trennen sich also als Zweck, und als dasjenige, was die ursprüngliche Wesenheit ist. Es ist zufällig, daß der Zweck wahrhaftes Wesen habe, oder daß das Ansich zum Zwecke gemacht

werde. Ebenso treten wieder Begriff und Realität als Uebergang in die Wirklichkeit, und als Zweck aus einander; oder es ist zufällig, daß das den Zweck ausdrückende Mittel gewählt werde. Und endlich diese innere Momente zusammen, sie mögen in sich eine Einheit haben oder nicht, das Thun des Individuums ist wieder zufällig gegen die Wirklichkeit überhaupt; das Glück entscheidet, ebensowohl für einen schlecht bestimmten Zweck und schlechtgewählte Mittel, als gegen sie.

Wenn nun hiermit dem Bewußtseyn an seinem Werke der Gegensatz des Wollens und Vollbringens, des Zwecks und der Mittel und wieder dieses Innerlichen zusammen, und der Wirklichkeit selbst wird, was überhaupt die Zufälligkeit seines Thuns in sich befaßt, so ist aber ebenso auch die Einheit und die Nothwendigkeit desselben vorhanden; diese Seite greift über jene über, und die Erfahrung von der Zufälligkeit des Thuns ist selbst nur eine zufällige Erfahrung. Die Nothwendigkeit des Thuns besteht darin, daß Zweck schlechthin auf die Wirklichkeit bezogen ist, und diese Einheit ist der Begriff des Thuns; es wird gehandelt, weil das Thun an und für sich selbst das Wesen der Wirklichkeit ist. In dem Werke ergiebt sich zwar die Zufälligkeit, welche das Vollbrachtseyn gegen das Wollen und Vollbringen hat, und diese Erfahrung, welche als die Wahrheit gelten zu müssen scheint, widerspricht jenem Begriffe der Handlung. Betrachten wir jedoch den Inhalt dieser Erfahrung in seiner Vollständigkeit, so ist er das verschwindende Werk; was sich erhält, ist nicht das Verschwinden, sondern das Verschwinden ist selbst wirklich und an das Werk geknüpft, und verschwindet selbst mit diesem; das Negative geht mit dem Positiven, dessen Negation es ist, selbst zu Grunde.

Dieß Verschwinden des Verschwindens liegt in dem Begriffe der an sich realen Individualität selbst; denn dasjenige, worin das Werk, oder was an ihm verschwindet, und was demjenigen, was Erfahrung genannt worden, seine Uebermacht über den Begriff, den

die Individualität von ſich ſelbſt hat, geben ſollte, iſt die gegenſtändliche Wirklichkeit; ſie aber iſt ein Moment, welches auch in dieſem Bewußtſeyn ſelbſt keine Wahrheit mehr für ſich hat, dieſe beſteht nur in der Einheit deſſelben mit dem Thun, und das wahre Werk iſt nur jene Einheit des Thuns und des Seyns, des Wollens und Vollbringens. Dem Bewußtſeyn iſt alſo um der ſeinem Handeln zu Grunde liegenden Gewißheit willen die ihr entgegengeſetzte Wirklichkeit ſelbſt ein ſolches, welches nur für es iſt; ihm als in ſich zurückgekehrten Selbſtbewußtſeyn, dem aller Gegenſatz verſchwunden iſt, kann er nicht mehr in dieſer Form ſeines Fürſichſeyns gegen die Wirklichkeit werden; ſondern der Gegenſatz und die Negativität, die an dem Werke zum Vorſchein kommt, trifft hiermit nicht nur den Inhalt des Werkes oder auch des Bewußtſeyns, ſondern die Wirklichkeit als ſolche, und damit den nur durch ſie und an ihr vorhandenen Gegenſatz und das Verſchwinden des Werkes. Auf dieſe Weiſe reflectirt ſich alſo das Bewußtſeyn in ſich aus ſeinem vergänglichen Werke, und behauptet ſeinen Begriff und Gewißheit als das Seyende und Bleibende gegen die Erfahrung von der Zufälligkeit des Thuns; es erfährt in der That ſeinen Begriff, in welchem die Wirklichkeit nur ein Moment, etwas für es, nicht das An- und Fürſich iſt; es erfährt ſie als verſchwindendes Moment, und ſie gilt ihm daher nur als Seyn überhaupt, deſſen Allgemeinheit mit dem Thun daſſelbe iſt. Dieſe Einheit iſt das wahre Werk; es iſt die Sache ſelbſt, welche ſich ſchlechthin behauptet und als das Bleibende erfahren wird, unabhängig von der Sache, welche die Zufälligkeit des individuellen Thuns als eines ſolchen, der Umſtände, Mittel und der Wirklichkeit iſt.

Die Sache ſelbſt iſt dieſen Momenten nur inſofern entgegengeſetzt, als ſie iſolirt gelten ſollen, iſt aber weſentlich als Durchdringung der Wirklichkeit und der Individualität die Einheit derſelben; ebenſowohl ein Thun, und als Thun reines Thun überhaupt, damit ebenſoſehr Thun dieſes Individuums,

und dieß Thun als ihm noch angehörig im Gegenſatze gegen die Wirklichkeit, als Zweck; ebenſo iſt ſie der Uebergang aus dieſer Beſtimmtheit in die entgegengeſetzte; und endlich eine Wirklichkeit, welche für das Bewußtſeyn vorhanden iſt. Die Sache ſelbſt drückt hiermit die geiſtige Weſenheit aus, worin alle dieſe Momente aufgehoben ſind als für ſich geltende, alſo nur als allgemeine gelten, und worin dem Bewußtſeyn ſeine Gewißheit von ſich ſelbſt gegenſtändliches Weſen, eine Sache iſt; der aus dem Selbſtbewußtſeyn als der ſeinige herausgeborne Gegenſtand, ohne aufzuhören freier eigentlicher Gegenſtand zu ſein. — Das Ding der ſinnlichen Gewißheit und des Wahrnehmens hat nun für das Selbſtbewußtſein allein ſeine Bedeutung durch es; hierauf beruht der Unterſchied eines Dinges und einer Sache. — Es wird eine der ſinnlichen Gewißheit und Wahrnehmung entſprechende Bewegung daran durchlaufen.

In der Sache ſelbſt alſo, als der gegenſtändlich gewordenen Durchdringung der Individualität und der Gegenſtändlichkeit ſelbſt, iſt dem Selbſtbewußtſein ſein wahrer Begriff von ſich geworden, oder es iſt zum Bewußtſein ſeiner Subſtanz gekommen. Es iſt zugleich, wie es hier iſt, ein ſo eben gewordenes und daher unmittelbares Bewußtſein derſelben, und dieß iſt die beſtimmte Weiſe, in welcher das geiſtige Weſen hier vorhanden, und noch nicht zur wahrhaft realen Subſtanz gediehen iſt. Die Sache ſelbſt hat in dieſem unmittelbaren Bewußtſein derſelben die Form des einfachen Weſens, welches als Allgemeines alle ſeine verſchiedenen Momente in ſich enthält, und ihnen zukommt, aber auch wieder gleichgültig gegen ſie als beſtimmte Momente und frei für ſich iſt, und als dieſe freie einfache abſtracte Sache ſelbſt, als das Weſen gilt. Die verſchiedenen Momente der urſprünglichen Beſtimmtheit oder der Sache dieſes Individuums, ſeines Zweckes, der Mittel, des Thuns ſelbſt und der Wirklichkeit, ſind für dieſes Bewußtſein einer Seits einzelne Momente, welche es gegen die Sache ſelbſt verlaſſen und aufgeben kann; anderer

Seits aber haben sie alle die Sache selbst nur so zum Wesen, daß sie als das abstracte Allgemeine derselben an jedem dieser verschiedenen Momente sich findet und Prädikat derselben sein kann. Sie selbst ist noch nicht das Subject, sondern dafür gelten jene Momente, weil sie auf die Seite der Einzelnheit überhaupt fallen, die Sache selbst aber nur erst das einfach Allgemeine ist. Sie ist die Gattung, welche sich in allen diesen Momenten als ihren Arten findet, und ebenso frei davon ist.

Das Bewußtseyn heißt ehrlich, welches eines Theils zu diesem Idealismus gekommen, den die Sache selbst ausdrückt, und andern Theils an ihr als dieser formalen Allgemeinheit das Wahre hat, dem es immer nur um sie zu thun ist, das sich daher in ihren verschiedenen Momenten oder Arten herumtreibt, und indem es sie in einem derselben oder in einer Bedeutung nicht erreicht, eben dadurch in dem andern ihrer habhaft wird, somit die Befriedigung in der That immer gewinnt, welche diesem Bewußtseyn seinem Begriffe nach zu Theil werden sollte. Es mag gehen, wie es will, so hat es die Sache selbst vollbracht und erreicht, denn sie ist als diese allgemeine Gattung jener Momente Prädicat Aller.

Bringt es einen Zweck nicht zur Wirklichkeit, so hat es ihn doch gewollt, d. h. es macht den Zweck als Zweck, das reine Thun, welches nichts thut, zur Sache selbst; und kann sich daher so ausdrücken und trösten, daß doch immer etwas gethan und getrieben worden ist. Da das Allgemeine selbst das Negative oder das Verschwinden unter sich enthält, so ist auch dieß, daß das Werk sich vernichtet, selbst sein Thun; es hat die Andern dazu gereizt, und findet in dem Verschwinden seiner Wirklichkeit noch die Befriedigung, wie böse Jungen in der Ohrfeige, die sie erhalten, sich selbst genießen, nämlich als Ursache derselben. Oder es hat die Sache selbst auszuführen auch nicht einmal versucht, und gar nichts gethan, so hat es nicht gemocht; die Sache selbst ist ihm eben Einheit seines Entschlusses und der Realität; es behauptet, daß die Wirk-

lichkeit nichts anderes wäre als sein Mögen. — Es ist endlich etwas ihm Interessantes überhaupt ohne sein Zuthun geworden, so ist ihm diese Wirklichkeit die Sache selbst eben in dem Interesse, das es daran findet, ob sie gleich nicht von ihm hervorgebracht worden ist; ist es ein Glück, das ihm persönlich widerfahren, so hält es darauf als auf seine That und Verdienst; ist es sonst eine Weltbegebenheit, die es weiter nichts angeht, so macht es sie ebenso zu der seinigen, und thatloses Interesse gilt ihm für Partei, die es dafür oder dawider genommen, und bekämpft oder gehalten hat.

Die Ehrlichkeit dieses Bewußtseyns, so wie die Befriedigung, die es allenthalben erlebt, besteht, wie erhellt, in der That darin, daß es seine Gedanken, die es von der Sache selbst hat, nicht zusammenbringt. Die Sache selbst ist ihm ebensowohl seine Sache, wie gar kein Werk, oder das reine Thun und der leere Zweck, oder auch eine thatlose Wirklichkeit; es macht eine Bedeutung nach der andern zum Subjecte dieses Prädicats, und vergißt die eine nach der andern. Jetzt im bloßen Gewollt-, oder auch im Nichtgemochthaben, hat die Sache selbst die Bedeutung des leeren Zwecks, und der gedachten Einheit des Wollens und Vollbringens. Der Trost über die Vernichtung des Zwecks, doch gewollt, oder doch rein gethan, so wie die Befriedigung, den Andern etwas zu thun gegeben zu haben, macht das reine Thun oder das ganz schlechte Werk zum Wesen, denn dasjenige ist ein schlechtes zu nennen, welches gar keines ist. Endlich beim Glücksfall, die Wirklichkeit vorzufinden, wird dieses Seyn ohne That zur Sache selbst.

Die Wahrheit dieser Ehrlichkeit aber ist, nicht so ehrlich zu seyn, als sie aussieht. Denn sie kann nicht so gedankenlos seyn, diese verschiedenen Momente in der That so auseinander fallen zu lassen, sondern sie muß das unmittelbare Bewußtseyn über ihren Gegensatz haben, weil sie sich schlechthin auf einander beziehen. Das reine Thun ist wesentlich Thun dieses Individuums, und

dieſes Thun iſt ebenſo weſentlich eine Wirklichkeit oder eine Sache. Umgekehrt iſt die Wirklichkeit weſentlich nur als ſein Thun, ſo wie als Thun überhaupt; und ſein Thun iſt zugleich nur wie Thun überhaupt, ſo auch Wirklichkeit. Indem es ihm alſo nur um die Sache ſelbſt als abſtracte Wirklichkeit zu thun ſcheint, iſt auch dieß vorhanden, daß es ihm um ſie als ſein Thun zu thun iſt. Aber ebenſo, indem es ihm nur ums Thun und Treiben zu thun iſt, iſt es ihm damit nicht Ernſt, ſondern es ihm um eine Sache zu thun, und um die Sache als die ſeinige. Indem es endlich nur ſeine Sache und ſein Thun zu wollen ſcheint, iſt es wieder um die Sache überhaupt, oder die an und für ſich bleibende Wirklichkeit zu thun.

Wie die Sache ſelbſt und ihre Momente hier als Inhalt erſcheinen, ebenſo nothwendig ſind ſie auch als Formen an dem Bewußtſeyn. Sie treten als Inhalt nur auf, um zu verſchwinden, und jedes macht dem andern Platz. Sie müſſen daher in der Beſtimmtheit, als aufgehobene, vorhanden ſeyn; ſo aber ſind ſie Seiten des Bewußtſeyns ſelbſt. Die Sache ſelbſt iſt als das Anſich oder ſeine Reflexion in ſich vorhanden, die Verdrängung der Momente aber durch einander drückt ſich an ihm ſo aus, daß ſie nicht an ſich, ſondern nur für ein Anderes an ihm geſetzt ſind. Das eine der Momente des Inhalts wird von ihm dem Tage ausgeſetzt, und für Andere vorgeſtellt; das Bewußtſeyn iſt aber zugleich daraus in ſich reflectirt, und das Entgegengeſetzte ebenſo in ihm vorhanden; es behält es für ſich, als das ſeinige. Es iſt zugleich auch nicht irgend eines derſelben, welches allein nur hinausgeſtellt, und ein anderes, das nur im Innern behalten würde, ſondern das Bewußtſeyn wechſelt mit ihnen ab; denn es muß das eine wie das andere zum Weſentlichen für ſich und für die Anderen machen. Das Ganze iſt die ſich bewegende Durchdringung der Individualität und des Allgemeinen; weil aber dieß Ganze für dieß Bewußtſeyn nur als das einfache Weſen und damit als die Abſtraction der Sache ſelbſt

vorhanden ist, fallen seine Momente als getrennte außer ihr und aus einander; und als Ganzes wird es nur durch die trennende Abwechslung des Ausstellens und des Fürsichbehaltens erschöpft und dargestellt. Indem in dieser Abwechslung das Bewußtseyn Ein Moment für sich und als wesentliches in seiner Reflexion, ein anderes aber nur äußerlich an ihm oder für die Anderen hat, tritt damit ein Spiel der Individualitäten mit einander ein, worin sie sowohl sich selbst als sich gegenseitig, sowohl betrügen als betrogen finden.

Eine Individualität geht also, etwas auszuführen; sie scheint damit etwas zur Sache gemacht zu haben; sie handelt, wird darin für Andere, und es scheint ihr um die Wirklichkeit zu thun zu seyn. Die Andern nehmen also das Thun derselben für ein Interesse an der Sache als solcher, und für den Zweck, daß die Sache an sich ausgeführt sey; gleichgültig, ob von der ersten Individualität, oder von ihnen. Indem sie hiernach diese Sache schon von ihnen zu Stande gebracht aufzeigen, oder wo nicht, ihre Hülfe anbieten und leisten, so ist jenes Bewußtseyn vielmehr da heraus, wo sie meinen, daß es sey; es ist sein Thun und Treiben, was es bei der Sache interessirt, und indem sie inne werden, daß dieß die Sache selbst war, finden sie sich also getäuscht. — Aber in der That war ihr Herbeieilen, um zu helfen, selbst nichts anderes, als daß sie ihr Thun, nicht die Sache selbst, sehen und zeigen wollten; d. h. sie wollten die Andern auf eben die Weise betrügen, als sie sich betrogen worden zu seyn beschweren. — Indem es nun jetzt herausgekehrt ist, daß das eigne Thun und Treiben, das Spiel seiner Kräfte, für die Sache selbst gilt, so scheint das Bewußtseyn sein Wesen für sich, nicht für die Andern, zu treiben, und nur bekümmert um das Thun als das seinige, nicht um es als ein Thun der Andern, hiermit die Andern ebenso in ihrer Sache gewähren zu lassen. Allein sie irren sich wieder; es ist schon da heraus, wo sie es zu seyn meinten. Es ist ihm nicht um die Sache als

dieſe ſeine einzelne zu thun, ſondern um ſie als Sache, als Allgemeines, das für Alle iſt. Es miſcht ſich alſo in ihr Thun und Werk, und wenn es ihnen daſſelbe nicht mehr aus der Hand nehmen kann, intereſſirt es ſich wenigſtens dadurch dabei, daß es ſich durch Urtheilen zu thun macht; drückt es ihm den Stempel ſeiner Billigung und ſeines Lobes auf, ſo iſt dieß ſo gemeint, daß es am Werke nicht nur das Werk ſelbſt lobt, ſondern zugleich ſeine eigne Großmuth und Mäßigung, das Werk nicht als Werk und auch nicht durch ſeinen Tadel verdorben zu haben. Indem es ein Intereſſe am Werke zeigt, genießt es ſich ſelbſt darin; ebenſo iſt ihm das Werk, das von ihm getadelt wird, willkommen für eben dieſen Genuß ſeines eignen Thuns, der ihm dadurch verſchafft wird. Die aber ſich durch dieſe Einmiſchung für betrogen halten oder ausgeben, wollten vielmehr ſelbſt auf gleiche Weiſe betrügen. Sie geben ihr Thun und Treiben für etwas aus, das nur für ſie ſelbſt iſt, worin ſie nur ſich und ihr eignes Weſen bezweckten. Allein indem ſie etwas thun, und hiermit ſich darſtellen und dem Tage zeigen, widerſprechen ſie unmittelbar durch die That ihrem Vorgeben, den Tag ſelbſt, das allgemeine Bewußtſeyn und die Theilnahme Aller ausſchließen zu wollen; die Verwirklichung iſt vielmehr eine Ausſtellung des Seinigen in das allgemeine Element, wodurch es zur Sache Aller wird, und werden ſoll.

Es iſt alſo ebenſo Betrug ſeiner ſelbſt und der Andern, wenn es nur um die reine Sache zu thun ſeyn ſoll; ein Bewußtſeyn, das eine Sache aufthut, macht vielmehr die Erfahrung, daß die Andern, wie die Fliegen zu friſchaufgeſtellter Milch, herbeieilen und ſich dabei geſchäftig wiſſen wollen; und ſie an ihm, daß es ihm ebenſo nicht um die Sache als Gegenſtand, ſondern als um die ſeinige zu thun iſt. Hingegen, wenn nur das Thun ſelbſt, der Gebrauch der Kräfte und Fähigkeiten oder das Ausſprechen dieſer Individualität das Weſentliche ſeyn ſoll, ſo wird ebenſo gegenſeitig die Erfahrung gemacht, daß Alle ſich rühren und für

eingeladen halten, und ſtatt eines reinen Thuns, oder eines einzelnen eigenthümlichen Thuns vielmehr etwas, das ebenſowohl für Andere iſt, oder eine Sache ſelbſt aufgethan wurde. Es geſchieht in beiden Fällen daſſelbe, und hat nur einen verſchiedenen Sinn gegen denjenigen, der dabei angenommen wurde und gelten ſollte. Das Bewußtſeyn erfährt beide Seiten als gleich weſentliche Momente, und hierin was die Natur der Sache ſelbſt iſt, nämlich weder nur Sache, welche dem Thun überhaupt und dem einzelnen Thun, noch Thun, welches dem Beſtehen entgegengeſetzt und die von dieſen Momenten als ihren Arten freie Gattung wäre, ſondern ein Weſen, deſſen Seyn das Thun des einzelnen Individuums und aller Individuen, und deſſen Thun unmittelbar für Andere, oder eine Sache iſt, und nur Sache iſt als Thun Aller und Jeder; das Weſen, welches das Weſen aller Weſen, das geiſtige Weſen iſt. Das Bewußtſeyn erfährt, daß keins jener Momente Subject iſt, ſondern ſich vielmehr in der allgemeinen Sache ſelbſt auflöſ't; die Momente der Individualität, welche der Gedankenloſigkeit dieſes Bewußtſeyns nach einander als Subject galten, nehmen ſich in die einfache Individualität zuſammen, die als dieſe ebenſo unmittelbar allgemein iſt. Die Sache ſelbſt verliert dadurch das Verhältniß des Prädicats, und die Beſtimmtheit lebloſer abſtracter Allgemeinheit, ſie iſt vielmehr die von der Individualität durchdrungene Subſtanz; das Subject, worin die Individualität ebenſo als ſie ſelbſt oder als dieſe, wie als alle Individuen iſt, und das Allgemeine, das nur als dieß Thun Aller und Jeder ein Seyn iſt, eine Wirklichkeit darin, daß dieſes Bewußtſeyn ſie als ſeine einzelne Wirklichkeit und als Wirklichkeit Aller weiß. Die reine Sache ſelbſt iſt das, was ſich oben als die Kategorie beſtimmte, das Seyn das Ich, oder Ich das Seyn iſt, aber als Denken, welches vom wirklichen Selbſtbewußtſeyn ſich noch unterſcheidet; hier aber ſind die Momente des wirklichen Selbſtbewußtſeyns, inſofern wir ſie ſeinen Inhalt, Zweck, Thun und

Wirklichkeit, wie insofern wir sie seine Form nennen, Fürsichseyn und Seyn für Anderes, mit der einfachen Kategorie selbst als Eins gesetzt, und sie ist dadurch zugleich aller Inhalt.

b. Die gesetzgebende Vernunft.

Das geistige Wesen ist in seinem einfachen Seyn reines Bewußtseyn und dieses Selbstbewußtseyn. Die ursprünglich-bestimmte Natur des Individuums hat ihre positive Bedeutung, an sich das Element und der Zweck seiner Thätigkeit zu seyn, verloren; sie ist nur aufgehobnes Moment, und das Individuum ein Selbst; als allgemeines Selbst. Umgekehrt hat die formale Sache selbst ihre Erfüllung an der thuenden sich in sich unterscheidenden Individualität; denn die Unterschiede dieser machen den Inhalt jenes Allgemeinen aus. Die Kategorie ist an sich, als das Allgemeine des reinen Bewußtseyns; sie ist ebenso für sich, denn das Selbst des Bewußtseyns ist ebenso ihr Moment. Sie ist absolutes Seyn, denn jene Allgemeinheit ist die einfache Sichselbstgleichheit des Seyns.

Was also dem Bewußtseyn der Gegenstand ist, hat die Bedeutung, das Wahre zu seyn; es ist und gilt in dem Sinne, an und für sich selbst zu seyn und zu gelten; es ist die absolute Sache, welche nicht mehr von dem Gegensatze der Gewißheit und ihrer Wahrheit, des Allgemeinen und des Einzelnen, des Zwecks und seiner Realität leidet, sondern deren Daseyn die Wirklichkeit und das Thun des Selbstbewußtseyns ist; diese Sache ist daher die sittliche Substanz; das Bewußtseyn derselben sittliches Bewußtseyn. Sein Gegenstand gilt ihm ebenso als das Wahre, denn es vereinigt Selbstbewußtseyn und Seyn in Einer Einheit; es gilt als das Absolute, denn das Selbstbewußtseyn kann und will nicht mehr über diesen Gegenstand hinausgehen, weil es darin bei sich selbst ist; es kann nicht, denn er ist alles Seyn und Macht; — es will nicht, denn er ist das Selbst oder der Willen dieses Selbsts. Er ist der reale Gegenstand an ihm selbst als Gegenstand, denn er hat den Unter-

schied des Bewußtseyns an ihm; er theilt sich in Massen, welche die bestimmten Gesetze des absoluten Wesens sind. Diese Massen aber trüben den Begriff nicht, denn in ihm bleiben die Momente des Seyns und reinen Bewußtseyns und des Selbsts eingeschlossen, — eine Einheit, welche das Wesen dieser Massen ausmacht, und in diesem Unterschiede diese Momente nicht mehr aus einander treten läßt.

Diese Gesetze oder Massen der sittlichen Substanz sind unmittelbar anerkannt; es kann nicht nach ihrem Ursprunge und Berechtigung gefragt und nach einem Andern gesucht werden, denn ein Anderes als das an und für sich seyende Wesen wäre nur das Selbstbewußtseyn selbst; aber es ist nichts Anderes als dieß Wesen, denn es selbst ist das Fürsichseyn dieses Wesens, welches eben darum die Wahrheit ist, weil es ebensosehr das Selbst des Bewußtseyns, als sein Ansich oder reines Bewußtseyn ist.

Indem das Selbstbewußtseyn sich als Moment des Fürsichseyns dieser Substanz weiß, drückt es also das Daseyn des Gesetzes in ihm so aus, daß die gesunde Vernunft unmittelbar weiß, was recht und gut ist. So unmittelbar sie es weiß, so unmittelbar gilt es ihr auch, und sie sagt unmittelbar: dieß ist recht und gut. Und zwar dieß; es sind bestimmte Gesetze, es ist erfüllte inhaltsvolle Sache selbst.

Was sich so unmittelbar giebt, muß ebenso unmittelbar aufgenommen und betrachtet werden; wie von dem, was die sinnliche Gewißheit unmittelbar als seyend ausspricht, ist auch von dem Seyn, welches diese sittliche unmittelbare Gewißheit ausspricht, oder von den unmittelbar seyenden Massen des sittlichen Wesens zu sehen, wie sie beschaffen sind. Die Beispiele einiger solcher Gesetze werden dieß zeigen, und indem wir sie in der Form von Aussprüchen der wissenden, gesunden Vernunft nehmen, haben wir nicht erst das Moment herbeizubringen, welches an ihnen, sie als unmittelbare sinnliche Gesetze betrachtet, geltend zu machen ist.

„Jeder soll die Wahrheit sprechen." — Bei dieser

als unbedingt ausgesprochenen Pflicht wird sogleich die Bedingung zugegeben werden: wenn er die Wahrheit weiß. Das Gebot wird hiermit jetzt so lauten: jeder soll die Wahrheit reden, jedesmal nach seiner Kenntniß und Ueberzeugung davon. Die gesunde Vernunft, eben dieß sittliche Bewußtseyn, welches unmittelbar weiß, was recht und gut ist, wird auch erklären, daß diese Bedingung mit seinem allgemeinen Ausspruche schon so verbunden gewesen sey, daß sie jenes Gebot so gemeint habe. Damit giebt sie aber in der That zu, daß sie vielmehr schon unmittelbar im Aussprechen desselben dasselbe verletzte; sie sprach: jeder soll die Wahrheit sprechen; sie meinte aber, er solle sie sprechen nach seiner Kenntniß und Ueberzeugung davon; d. h. sie sprach anders als sie meinte; und anders sprechen als man meint, heißt die Wahrheit nicht sprechen. Die verbesserte Unwahrheit oder Ungeschicklichkeit drückt sich nun so aus: jeder soll die Wahrheit nach seiner jedesmaligen Kenntniß und Ueberzeugung davon sprechen. — Damit aber hat sich das allgemein-nothwendige Ansichgeltende, welches der Satz aussprechen wollte, vielmehr in eine vollkommene Zufälligkeit verkehrt. Denn daß die Wahrheit gesprochen wird, ist dem Zufalle, ob ich sie kenne und mich davon überzeugen kann, anheimgestellt; und es ist weiter nichts gesagt, als daß Wahres und Falsches durch einander, wie es kommt, daß es einer kennt, meint und begreift, gesprochen werden solle. Diese Zufälligkeit des Inhalts hat die Allgemeinheit nur an der Form eines Satzes, in der sie ausgedrückt ist; aber als sittlicher Satz verspricht er einen allgemeinen und nothwendigen Inhalt, und widerspricht so durch Zufälligkeit desselben sich selbst. — Wird endlich der Satz so verbessert: daß die Zufälligkeit der Kenntniß und Ueberzeugung von der Wahrheit wegfallen und die Wahrheit auch gewußt werden solle; so wäre dieß ein Gebot, welches dem geradezu widerspricht, wovon ausgegangen wurde. Die gesunde Vernunft sollte zuerst unmittelbar die Fähigkeit haben,

die Wahrheit auszusprechen; jetzt aber ist gesagt, daß sie sie wissen solle, d. h. sie nicht unmittelbar auszusprechen wisse. — Von Seite des Inhalts betrachtet, so ist er in der Forderung, man solle die Wahrheit wissen, hinweggefallen; denn sie bezieht sich auf das Wissen überhaupt: man soll wissen; was gefordert ist, ist also vielmehr das von allem bestimmten Inhalte Freie. Aber hier war von einem bestimmten Inhalt, von einem Unterschiede an der sittlichen Substanz die Rede. Allein diese unmittelbare Bestimmung derselben ist ein solcher Inhalt, der sich vielmehr als eine vollkommene Zufälligkeit zeigte, und in die Allgemeinheit und Nothwendigkeit erhoben, so daß das Wissen als das Gesetz ausgesprochen wird, vielmehr verschwindet.

Ein anderes berühmtes Gebot ist: Liebe deinen Nächsten, als dich selbst. Es ist an den Einzelnen im Verhältnisse zu dem Einzelnen gerichtet, und behauptet es als ein Verhältniß des Einzelnen zum Einzelnen, oder als Verhältniß der Empfindung. Die thätige Liebe, — denn eine unthätige hat kein Seyn, und ist darum wohl nicht gemeint, — geht darauf, Uebel von einem Menschen abzusondern, und ihm Gutes zuzufügen. Zu diesem Behuf muß unterschieden werden, was an ihm das Uebel, was gegen dieß Uebel das zweckmäßige Gute, und was überhaupt sein Wohl ist; d. h. ich muß ihn mit Verstand lieben; unverständige Liebe wird ihm schaden, vielleicht mehr als Haß. Das verständige wesentliche Wohlthun ist aber in seiner reichsten und wichtigsten Gestalt, das verständige allgemeine Thun des Staats, — ein Thun, mit welchem verglichen das Thun des Einzelnen als eines Einzelnen etwas überhaupt so Geringfügiges wird, daß es fast nicht der Mühe werth ist, davon zu sprechen. Jenes Thun ist dabei von so großer Macht, daß, wenn das einzelne Thun sich ihm entgegensetzen, und entweder geradezu für sich Verbrechen seyn oder einem Andern zu Liebe das Allgemeine um das Recht und den Antheil, welchen es an ihm hat, betrügen wollte, es überhaupt unnütz seyn und unwiderstehlich zerstört werden würde. Es bleibt

dem Wohlthun, welches Empfindung ist, nur die Bedeutung eines ganz einzelnen Thuns, einer Nothhülfe, die ebenso zufällig als augenblicklich ist. Der Zufall bestimmt nicht nur seine Gelegenheit, sondern auch dieß, ob es überhaupt ein Werk ist, ob es nicht sogleich wieder aufgelöst und selbst vielmehr in Uebel verkehrt wird. Dieses Handeln also zum Wohl Anderer, das als nothwendig ausgesprochen wird, ist so beschaffen, daß es vielleicht existiren kann, vielleicht auch nicht; daß, wenn der Fall zufälliger Weise sich darbietet, es vielleicht ein Werk, vielleicht gut ist, vielleicht auch nicht. Dieß Gesetz hat hiermit ebensowenig einen allgemeinen Inhalt als das erste, das betrachtet wurde, und drückt nicht, wie es als absolutes Sittengesetz sollte, etwas aus, das an und für sich ist. Oder solche Gesetze bleiben nur beim Sollen stehen, haben aber keine Wirklichkeit; sie sind nicht Gesetze, sondern nur Gebote.

Es erhellt aber in der That aus der Natur der Sache selbst, daß auf einen allgemeinen absoluten Inhalt Verzicht gethan werden muß; denn der einfachen Substanz (und ihr Wesen ist dieß Einfache zu seyn) ist jede Bestimmtheit, die an ihr gesetzt wird, ungemäß. Das Gebot in seiner einfachen Absolutheit spricht selbst unmittelbares sittliches Seyn aus; der Unterschied, der an ihm erscheint, ist eine Bestimmtheit, und also ein Inhalt, der unter der absoluten Allgemeinheit dieses einfachen Seyns steht. Indem hiermit auf einen absoluten Inhalt Verzicht gethan werden muß, kann ihm nur die formale Allgemeinheit, oder dieß, daß es sich nicht widerspreche, zukommen; denn die inhaltslose Allgemeinheit ist die formale, und absoluter Inhalt heißt selbst so viel, als ein Unterschied, der keiner ist, oder als Inhaltslosigkeit.

Was dem Gesetzgeben übrig bleibt, ist also die reine Form der Allgemeinheit oder in der That die Tautologie des Bewußtseyns, welche dem Inhalt gegenübertritt, und ein Wissen

nicht von dem Seyenden, oder eigentlichen Inhalte, ſondern von dem Weſen oder der Sichſelbſtgleichheit deſſelben iſt.

Das ſittliche Weſen iſt hiermit nicht unmittelbar ſelbſt ein Inhalt, ſondern nur ein Maaßſtab, ob ein Inhalt fähig ſey, Geſetz zu ſeyn oder nicht, indem er ſich nicht ſelbſt widerſpricht. Die geſetzgebende Vernunft iſt zu einer nur prüfenden Vernunft herabgeſetzt.

c. Geſetzprüfende Vernunft.

Ein Unterſchied an der einfachen ſittlichen Subſtanz iſt eine Zufälligkeit für ſie, welche wir an dem beſtimmten Gebote als Zufälligkeit des Wiſſens der Wirklichkeit und des Thuns hervortreten ſahen. Die Vergleichung jenes einfachen Seyns und der ihm nicht entſprechenden Beſtimmtheit fiel in uns; und die einfache Subſtanz hat ſich darin formale Allgemeinheit oder reines Bewußtſeyn zu ſeyn gezeigt, das frei von dem Inhalte ihm gegenübertritt, und ein Wiſſen von ihm als dem beſtimmten iſt. Dieſe Allgemeinheit bleibt auf dieſe Weiſe daſſelbe, was die Sache ſelbſt war. Aber ſie iſt im Bewußtſeyn ein Anderes; ſie iſt nämlich nicht mehr die gedankenloſe träge Gattung, ſondern bezogen auf das Beſondere, und geltend für deſſen Macht und Wahrheit. — Dieß Bewußtſeyn ſcheint zunächſt daſſelbe Prüfen, welches wir vorhin waren, und ſein Thun nichts anderes ſeyn zu können, als ſchon geſchehen iſt, eine Vergleichung des Allgemeinen mit dem Beſtimmten, woraus ſich ihre Unangemeſſenheit wie vorhin ergäbe. Aber das Verhältniß des Inhalts zum Allgemeinen iſt hier ein anderes, indem dieſes eine andere Bedeutung gewonnen hat; es iſt formale Allgemeinheit, deren der beſtimmte Inhalt fähig iſt, denn in ihr wird er nur in Beziehung auf ſich ſelbſt betrachtet. Bei unſerm Prüfen ſtand die allgemeine gediegene Subſtanz der Beſtimmtheit gegenüber, welche ſich als Zufälligkeit des Bewußtſeyns, worin die Subſtanz eintrat, entwickelte. Hier iſt das eine Glied der Vergleichung verſchwunden; das Allgemeine iſt nicht mehr die ſeyende und geltende Subſtanz,

aber das an und für sich Rechte, sondern einfaches Wissen oder Form, welche einen Inhalt nur mit sich selbst vergleicht, und ihn betrachtet, ob er eine Tautologie ist. Es werden Gesetze nicht mehr gegeben, sondern geprüft; und die Gesetze sind für das prüfende Bewußtseyn schon gegeben; es nimmt ihren Inhalt auf, wie er einfach ist, ohne in die Betrachtung der seiner Wirklichkeit anklebenden Einzelnheit und Zufälligkeit einzugehen, wie wir thaten, sondern bleibt bei dem Gebote als Gebote stehen, und verhält sich ebenso einfach gegen es, als es sein Maaßstab ist.

Dieß Prüfen reicht aber aus diesem Grunde nicht weit; eben indem der Maaßstab die Tautologie und gleichgültig gegen den Inhalt ist, nimmt er ebensogut diesen als den entgegengesetzten in sich auf. — Es ist die Frage, soll es an und für sich Gesetz seyn, daß Eigenthum sey; an und für sich, nicht aus Nützlichkeit für andere Zwecke; die sittliche Wesenheit besteht eben darin, daß das Gesetz nur sich selbst gleiche, und durch diese Gleichheit mit sich also in seinem eigenen Wesen gegründet, nicht ein bedingtes sey. Das Eigenthum an und für sich widerspricht sich nicht; es ist eine isolirte, oder nur sich selbst gleich gesetzte Bestimmtheit. Nichteigenthum, Herrenlosigkeit der Dinge, oder Gütergemeinschaft, widerspricht sich gerade ebensowenig. Daß etwas Niemandem gehört, oder dem Nächsten Besten, der sich in Besitz setzt, oder Allen zusammen, und Jedem nach seinem Bedürfnisse oder zu gleichen Theilen, ist eine einfache Bestimmtheit, ein formaler Gedanke, wie sein Gegentheil, das Eigenthum. — Wenn das herrenlose Ding freilich betrachtet wird als ein nothwendiger Gegenstand des Bedürfnisses, so ist es nothwendig, daß es der Besitz irgend eines Einzelnen werde; und es wäre widersprechend, vielmehr die Freiheit des Dinges zum Gesetze zu machen. Unter der Herrenlosigkeit des Dinges ist aber auch nicht eine absolute Herrenlosigkeit gemeint, sondern es soll in Besitz kommen, nach dem Bedürfnisse des Einzelnen; und zwar nicht um aufbewahrt, sondern um unmittelbar gebraucht zu werden. Also so

ganz nur nach der Zufälligkeit für das Bedürfniß zu sorgen, ist der Natur des bewußten Wesens, von dem allein die Rede ist, widersprechend; denn es muß sich sein Bedürfniß in der Form der Allgemeinheit vorstellen, für seine ganze Existenz sorgen, und sich ein bleibendes Gut erwerben. So stimmte also der Gedanke, daß ein Ding dem nächsten selbstbewußten Leben nach seinem Bedürfnisse zufälligerweise zu Theil werde, nicht mit sich selbst überein. — In der Gütergemeinschaft, worin auf eine allgemeine und bleibende Weise dafür gesorgt wäre, wird jedem entweder soviel zu Theil, als er braucht; so widerspricht diese Ungleichheit und das Wesen des Bewußtseyns, dem die Gleichheit der Einzelnen Princip ist, einander. Oder es wird nach dem letztern Princip gleich ausgetheilt, so hat der Antheil nicht die Beziehung auf das Bedürfniß, welche doch allein sein Begriff ist.

Allein wenn auf diese Weise das Nichteigenthum widersprechend erscheint, so geschieht es nur darum, weil es nicht als einfache Bestimmtheit gelassen worden ist. Dem Eigenthum geht es ebenso, wenn es in Momente aufgelöst wird. Das einzelne Ding, das mein Eigenthum ist, gilt damit für ein Allgemeines, Befestigtes, Bleibendes; dieß widerspricht aber seiner Natur, die darin besteht, gebraucht zu werden und zu verschwinden. Es gilt zugleich für das Meinige, das alle Anderen anerkennen und sich davon ausschließen. Aber darin, daß ich anerkannt bin, liegt vielmehr meine Gleichheit mit Allen, das Gegentheil der Ausschließung. — Was ich besitze, ist ein Ding, d. h. ein Seyn für Andere überhaupt, ganz allgemein und unbestimmt nur für mich zu seyn; daß Ich es besitze, widerspricht seiner allgemeinen Dingheit. Eigenthum widerspricht sich daher nach allen Seiten ebensosehr als Nichteigenthum; jedes hat diese beiden entgegengesetzten sich widersprechenden Momente der Einzelnheit und Allgemeinheit an ihm. — Aber jede dieser Bestimmtheiten einfach vorgestellt, als Eigenthum oder Nichteigenthum, ohne weitere Entwicklung, ist eine so einfach, als die andere, d. h. sich nicht widersprechend.

— Der Maaßſtab des Geſetzes, den die Vernunft an ihr ſelbſt hat, paßt daher Allem gleich gut, und iſt hiermit in der That kein Maaßſtab. — Es müßte auch ſonderbar zugehen, wenn die Tautologie, der Satz des Widerſpruchs, der für die Erkenntniß theoretiſcher Wahrheit nur als ein formelles Kriterium zugeſtanden wird, d. h. als Etwas, das gegen Wahrheit und Unwahrheit ganz gleichgültig ſey, für die Erkenntniß praktiſcher Wahrheit mehr ſeyn ſollte.

In den beiden ſo eben betrachteten Momenten der Erfüllung des vorher leeren geiſtigen Weſens hat ſich das Setzen von unmittelbaren Beſtimmtheiten an der ſittlichen Subſtanz, und dann das Wiſſen von ihnen, ob ſie Geſetze ſind, aufgehoben. Das Reſultat ſcheint hiermit dieſes zu ſeyn, daß weder beſtimmte Geſetze noch ein Wiſſen derſelben ſtatt finden könne. Allein die Subſtanz iſt das Bewußtſeyn von ſich als der abſoluten Weſenheit, welches hiermit weder den Unterſchied an ihr, noch das Wiſſen von ihm aufgeben kann. Daß das Geſetzgeben und Geſetzprüfen ſich als nichtig erwies, hat dieſe Bedeutung, daß beides einzeln und iſolirt genommen, nur haltungsloſe Momente des ſittlichen Bewußtſeyns ſind; und die Bewegung, in welcher ſie auftreten, hat den formalen Sinn, daß die ſittliche Subſtanz ſich dadurch als Bewußtſeyn darſtellt.

Inſofern dieſe beiden Momente nähere Beſtimmungen des Bewußtſeyns der Sache ſelbſt ſind, können ſie als Formen der Ehrlichkeit angeſehen werden, die, wie ſonſt mit ihren formalen Momenten ſich jetzt mit einem ſeynſollenden Inhalt des Guten und Rechten und einem Prüfen ſolcher feſten Wahrheit herumtreibt, und in der geſunden Vernunft und verſtändigen Einſicht die Kraft und Gültigkeit der Gebote zu haben meint.

Ohne dieſe Ehrlichkeit aber gelten die Geſetze nicht als Weſen des Bewußtſeyns und das Prüfen ebenſo nicht als Thun innerhalb deſſelben; ſondern dieſe Momente drücken, wie ſie jedes für ſich unmittelbar als eine Wirklichkeit auftreten,

das eine ein ungültiges Aufſtellen und Seyn wirklicher Geſetze, und das andere eine ebenſo ungültige Befreiung von denſelben aus. Das Geſetz hat als beſtimmtes Geſetz einen zufälligen Inhalt, — dieß hat hier die Bedeutung, daß es Geſetz eines einzelnen Bewußtſeyns von einem willkürlichen Inhalt iſt. Jenes unmittelbare Geſetzgeben iſt alſo der tyranniſche Frevel, der die Willkür zum Geſetze macht, und die Sittlichkeit zu einem Gehorſam gegen ſie, — gegen Geſetze, die nur Geſetze, nicht zugleich Gebote ſind. So wie das zweite Moment, inſofern es iſolirt iſt, das Prüfen der Geſetze, das Bewegen des Unbewegbaren und den Frevel des Wiſſens bedeutet, der von den abſoluten Geſetzen frei raiſonnirt, und ſie für eine ihm fremde Willkür nimmt.

In beiden Formen ſind dieſe Momente ein negatives Verhältniß zur Subſtanz oder dem realen geiſtigen Weſen; oder in ihnen hat die Subſtanz noch nicht ihre Realität, ſondern das Bewußtſeyn enthält ſie noch in der Form ſeiner eigenen Unmittelbarkeit, und ſie iſt nur erſt ein Wollen und Wiſſen dieſes Individuums, oder das Sollen eines unwirklichen Gebots, und ein Wiſſen der formalen Allgemeinheit. Aber indem dieſe Weiſen ſich aufhoben, iſt das Bewußtſeyn in das Allgemeine zurückgegangen, und jene Gegenſätze ſind verſchwunden. Das geiſtige Weſen iſt dadurch wirkliche Subſtanz, daß dieſe Weiſen nicht einzeln gelten, ſondern nur als aufgehobne, und die Einheit, worin ſie nur Momente ſind, iſt das Selbſt des Bewußtſeyns, welches nunmehr in dem geiſtigen Weſen geſetzt, daſſelbe zum Wirklichen, Erfüllten und Selbſtbewußten macht.

Das geiſtige Weſen iſt hiermit für's erſte für das Selbſtbewußtſeyn als an ſich ſeyendes Geſetz; die Allgemeinheit des Prüfens, welche die formale nicht an ſich ſeyende war, iſt aufgehoben. Es iſt ebenſo ein ewiges Geſetz, welches nicht in dem Willen dieſes Individuums ſeinen Grund hat, ſondern es iſt an und für ſich, der abſolute reine Willen Aller, der die Form des unmittelbaren Seyns hat. Er iſt auch nicht ein Gebot,

das nur seyn soll, sondern er ist und gilt; es ist das allgemeine Ich der Kategorie, das unmittelbar die Wirklichkeit ist, und die Welt ist nur diese Wirklichkeit. Indem aber dieses seyende Gesetz schlechthin gilt, so ist der Gehorsam des Selbstbewußtseyns nicht der Dienst gegen einen Herrn, dessen Befehle eine Willkür wären, und worin es sich nicht erkennte. Sondern die Gesetze sind Gedanken seines eigenen absoluten Bewußtseyns, welche es selbst unmittelbar hat. Es glaubt auch nicht an sie, denn der Glaube schaut wohl auch das Wesen, aber ein fremdes an. Das sittliche Selbstbewußtseyn ist durch die Allgemeinheit seines Selbsts unmittelbar mit dem Wesen Eins; der Glaube hingegen fängt von dem einzelnen Bewußtseyn an, er ist die Bewegung desselben, immer dieser Einheit zuzugehen, ohne die Gegenwart seines Wesens zu erreichen. — Jenes Bewußtseyn hingegen hat sich als einzelnes aufgehoben, diese Vermittelung ist vollbracht, und nur dadurch, daß sie vollbracht ist, ist es unmittelbares Selbstbewußtseyn der sittlichen Substanz.

Der Unterschied des Selbstbewußtseyns von dem Wesen ist also vollkommen durchsichtig. Dadurch sind die Unterschiede an dem Wesen selbst nicht zufällige Bestimmtheiten, sondern um der Einheit des Wesens und des Selbstbewußtseyns willen, von welchem allein die Ungleichheit kommen könnte, sind sie die Massen ihrer von ihrem Leben durchdrungenen Gliederung, sich selbst klare unentzweite Geister, makellose himmlische Gestalten, die in ihren Unterschieden die unentweihte Unschuld und Einmüthigkeit ihres Wesens erhalten. — Das Selbstbewußtseyn ist ebenso einfaches klares Verhältniß zu ihnen. Sie sind, und weiter nichts, — macht das Bewußtseyn seines Verhältnisses aus. So gelten sie der Antigone des Sophokles*) als der Götter ungeschriebenes und untrügliches Recht

nicht etwa jetzt und gestern, sondern immerdar
lebt es, und keiner weiß, von wannen es erschien.

*) Sophocl. Antigon., V. 456, 457.

Sie sind. Wenn ich nach ihrer Entstehung frage, und sie auf den Punkt ihres Ursprungs einenge, so bin ich darüber hinausgegangen; denn ich bin nunmehr das Allgemeine, sie aber das Bedingte und Beschränkte. Wenn sie sich meiner Einsicht legitimiren sollen, so habe ich schon ihr unwankendes Ansichseyn bewegt, und betrachte sie als Etwas, das vielleicht wahr, vielleicht auch nicht wahr für mich sey. Die sittliche Gesinnung besteht eben darin, unverrückt in dem fest zu beharren, was das Rechte ist, und sich alles Bewegens Rüttelns und Zurückführens desselben zu enthalten. — Es wird ein Depositum bei mir gemacht, es ist das Eigenthum eines Andern, und ich anerkenne es, weil es so ist, und erhalte mich unwankend in diesem Verhältnisse. Behalte ich für mich das Depositum, so begehe ich nach dem Principe meines Prüfens, der Tautologie, ganz und gar keinen Widerspruch; denn alsdann sehe ich es nicht mehr für das Eigenthum eines Andern an; etwas behalten, das ich nicht für das Eigenthum eines Andern ansehe, ist vollkommen consequent. Die Aenderung der Ansicht ist kein Widerspruch, denn es ist nicht um sie als Ansicht sondern um den Gegenstand und Inhalt zu thun, der sich nicht widersprechen soll. So sehr ich — wie ich thue, wenn ich Etwas wegschenke — die Ansicht, daß es das Eigenthum eines Andern ist, verändern kann, ohne dadurch eines Widerspruches schuldig zu werden, ebensosehr kann ich den umgekehrten Weg gehen. — Nicht darum also, weil ich Etwas sich nicht widersprechend finde, ist es Recht; sondern weil es das Rechte ist, ist es Recht. Daß Etwas das Eigenthum des Andern ist, dieß liegt zum Grunde; darüber habe ich nicht zu raisonniren, noch mancherlei Gedanken Zusammenhänge Rücksichten aufzusuchen oder mir einfallen zu lassen; weder ans Gesetzgeben, noch ans Prüfen zu denken; durch solcherlei Bewegungen meines Gedankens verrückte ich jenes Verhältniß, indem ich in der That nach Belieben meinem unbestimmten tautologischen Wissen das Gegentheil ebensowohl gemäß, und es also zum Gesetze machen könnte. Sondern ob diese oder die entgegen-

geſetzte Beſtimmung das Rechte ſey, iſt an und für ſich beſtimmt; ich für mich könnte, welche ich wollte, und ebenſogut keine zum Geſetze machen, und bin, indem ich zu prüfen anfange, ſchon auf unſittlichem Wege. Daß das Rechte mir an und für ſich iſt, dadurch bin ich in der ſittlichen Subſtanz; ſo iſt ſie das Weſen des Selbſtbewußtſeyns; dieſes aber iſt ihre Wirklichkeit und Daſeyn, ihr Selbſt und Willen.

(BB.) Der Geiſt.

VI.

Der Geiſt.

Die Vernunft iſt Geiſt, indem die Gewißheit, alle Realität zu ſeyn, zur Wahrheit erhoben, und ſie ſich ihrer ſelbſt als ihrer Welt, und der Welt als ihrer ſelbſt bewußt iſt. — Das Werden des Geiſtes zeigte die unmittelbar vorhergehende Bewegung auf, worin der Gegenſtand des Bewußtſeyns, die reine Kategorie, zum Begriffe der Vernunft ſich erhob. In der beobachtenden Vernunft iſt dieſe reine Einheit des Ich und des Seyns, des Fürſich- und des Anſichſeyns, als das Anſich oder als Seyn beſtimmt, und das Bewußtſeyn der Vernunft findet ſich. Aber die Wahrheit des Beobachtens iſt vielmehr das Aufheben dieſes unmittelbaren findenden Inſtinkts, dieſes bewußtloſen Daſeyns derſelben. Die angeſchaute Kategorie, das gefundene Ding tritt in das Bewußtſeyn als das Fürſichſeyn des Ich, welches ſich nun im gegenſtändlichen Weſen als das Selbſt weiß. Aber dieſe Beſtimmung der Kategorie, als des Fürſichſeyns entgegengeſetzt dem Anſichſeyn, iſt ebenſo einſeitig und ein ſich ſelbſt aufhebendes Moment. Die Kategorie wird daher für das Bewußtſeyn beſtimmt, wie ſie in ihrer allgemeinen Wahrheit iſt, als an- und fürſichſeyendes Weſen. Dieſe noch abſtracte Beſtimmung, welche die Sache ſelbſt ausmacht, iſt erſt das geiſtige Weſen, und ſein Bewußtſeyn ein formales Wiſſen von ihm, das ſich mit mancherlei Inhalt deſſelben herumtreibt; es iſt von der Subſtanz in der That noch als ein Einzelnes unterſchieden, giebt entweder

willkürliche Geſetze, oder meint die Geſetze, wie ſie an und für ſich ſind, in ſeinem Wiſſen als ſolchem zu haben; und hält ſich für die beurtheilende Macht derſelben. — Oder von der Seite der Subſtanz betrachtet, ſo iſt dieſe das an- und fürſichſeyende geiſtige Weſen, welches noch nicht Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt iſt. Das an- und fürſichſeyende Weſen aber, welches ſich zugleich als Bewußtſeyn wirklich und ſich ſich ſelbſt vorſtellt, iſt der Geiſt.

Sein geiſtiges Weſen iſt ſchon als die ſittliche Subſtanz bezeichnet worden; der Geiſt aber iſt die ſittliche Wirklichkeit. Er iſt das Selbſt des wirklichen Bewußtſeyns, dem er oder vielmehr das ſich als gegenſtändliche wirkliche Welt gegenübertritt, welche aber ebenſo für das Selbſt alle Bedeutung eines Fremden, ſo wie das Selbſt alle Bedeutung eines von ihr getrennten abhängigen oder unabhängigen Fürſichſeyns verloren hat. Die Subſtanz und das allgemeine, ſichſelbſtgleiche, bleibende Weſen, — iſt er der unverrückte und unaufgelöſte Grund und Ausgangspunkt des Thuns Aller, — und ihr Zweck und Ziel, als das gedachte Anſich aller Selbſtbewußtſeyn. — Dieſe Subſtanz iſt ebenſo das allgemeine Werk, das ſich durch das Thun Aller und Jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt, denn ſie iſt das Fürſichſeyn, das Selbſt, das Thun. Als die Subſtanz iſt der Geiſt die unwankende gerechte Sichſelbſtgleichheit; aber als Fürſichſeyn iſt ſie das aufgelöſte, das ſich aufopfernde gütige Weſen, an dem Jeder ſein eignes Werk vollbringt, das allgemeine Seyn zerreißt und ſich ſeinen Theil davon nimmt. Dieſe Auflöſung und Vereinzelung des Weſens iſt eben das Moment des Thuns und Selbſts Aller; es iſt die Bewegung und Seele der Subſtanz, und das bewirkte allgemeine Weſen. Gerade darin, daß ſie das im Selbſt aufgelöſte Seyn iſt, iſt ſie nicht das todte Weſen, ſondern wirklich und lebendig.

Der Geiſt iſt hiemit das ſich ſelbſttragende abſolute reale Weſen. Alle bisherigen Geſtalten des Bewußtſeyns ſind Abſtrac-

tionen desselben; sie sind dieß, daß er sich analysirt, seine Momente unterscheidet, und bei einzelnen verweilt. Dieß Isoliren solcher Momente hat ihn selbst zur Voraussetzung und zum Bestehen, oder es existirt nur in ihm, der die Existenz ist. Sie haben so isolirt den Schein, als ob sie als solche wären; aber wie sie nur Momente oder verschwindende Größen sind, zeigte ihre Fortwälzung und Rückgang in ihren Grund und Wesen; und dieß Wesen eben ist diese Bewegung und Auflösung dieser Momente. Hier, wo der Geist, oder die Reflexion derselben in sich selbst gesetzt ist, kann unsere Reflexion an sie nach dieser Seite kurz erinnern; sie waren Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn und Vernunft. Der Geist ist also Bewußtseyn überhaupt, was sinnliche Gewißheit Wahrnehmen und den Verstand in sich begreift, insofern er in der Analyse seiner selbst das Moment festhält, daß er sich gegenständliche seyende Wirklichkeit ist, und davon abstrahirt, daß diese Wirklichkeit sein eignes Fürsichseyn ist. Hält er im Gegentheil das andere Moment der Analyse fest, daß sein Gegenstand sein Fürsichseyn ist, so ist er Selbstbewußtseyn. Aber als unmittelbares Bewußtseyn des An- und Fürsichseyns, als Einheit des Bewußtseyns und des Selbstbewußtseyns ist er das Bewußtseyn, das Vernunft hat, das, wie das Haben es bezeichnet, den Gegenstand hat, als an sich vernünftig, oder vom Werthe der Kategorie bestimmt, aber so, daß er noch für das Bewußtseyn desselben den Werth der Kategorie nicht hat. Er ist das Bewußtseyn, aus dessen Betrachtung wir so eben herkommen. Diese Vernunft, die er hat, endlich als eine solche von ihm angeschaut, die Vernunft ist, oder die Vernunft, die in ihm wirklich und die seine Welt ist, so ist er in seiner Wahrheit; er ist der Geist, er ist das wirkliche sittliche Wesen.

Der Geist ist das sittliche Leben eines Volks, insofern er die unmittelbare Wahrheit ist; das Individuum, das eine Welt ist. Er muß zum Bewußtseyn über das, was er unmittelbar ist, fortgehen, das schöne sittliche Leben aufheben, und

durch eine Reihe von Geſtalten zum Wiſſen ſeiner ſelbſt gelangen. Dieſe unterſcheiden ſich aber von den vorhergehenden dadurch, daß ſie die realen Geiſter ſind, eigentliche Wirklichkeiten, und ſtatt Geſtalten nur des Bewußtſeyns, Geſtalten einer Welt.

Die lebendige ſittliche Welt iſt der Geiſt in ſeiner Wahrheit; wie er zunächſt zum abſtracten Wiſſen ſeines Weſens kommt, geht die Sittlichkeit in der formalen Allgemeinheit des Rechts unter. Der in ſich ſelbſt nunmehr entzweite Geiſt beſchreibt in ſeinem gegenſtändlichen Elemente als in einer harten Wirklichkeit die eine ſeiner Welten, das Reich der Bildung, und ihr gegenüber im Elemente des Gedankens die Welt des Glaubens, das Reich des Weſens. Beide Welten aber von dem Geiſte, der aus dieſem Verluſte ſeiner ſelbſt in ſich geht, von dem Begriffe erfaßt, werden durch die Einſicht und ihre Verbreitung, die Aufklärung, verwirrt und revolutionirt, und das in das Dieſſeits und Jenſeits vertheilte und ausgebreitete Reich kehrt in das Selbſtbewußtſeyn zurück, das nun in der Moralität ſich als die Weſenheit, und das Weſen als wirkliches Selbſt erfaßt, ſeine Welt und ihren Grund nicht mehr aus ſich herausſetzt, ſondern alles in ſich verglimmen läßt, und als Gewiſſen der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt iſt.

Die ſittliche Welt, die in das Dieſſeits und Jenſeits zerriſſene Welt und die moraliſche Weltanſchauung ſind alſo die Geiſter, deren Bewegung und Rückgang in das einfache fürſichſeyende Selbſt des Geiſtes ſich entwickeln, und als deren Ziel und Reſultat das wirkliche Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Geiſtes hervortreten wird.

A.

Der wahre Geiſt, die Sittlichkeit.

Der Geiſt iſt in ſeiner einfachen Wahrheit Bewußtſeyn, und ſchlägt ſeine Momente auseinander. Die Handlung trennt ihn in die Subſtanz und das Bewußtſeyn derſelben; und trennt eben-

sowohl die Substanz als das Bewußtseyn. Die Substanz tritt als allgemeines Wesen und Zweck, sich als der vereinzelten Wirklichkeit gegenüber; die unendliche Mitte ist das Selbstbewußtseyn, welches an sich Einheit seiner und der Substanz, es nun für sich wird, das allgemeine Wesen und seine vereinzelnte Wirklichkeit vereint, diese zu jenem erhebt, und sittlich handelt, — und jenes zu dieser herunterbringt, und den Zweck, die nur gedachte Substanz ausführt; es bringt die Einheit seines Selbsts und der Substanz als sein Werk und damit als Wirklichkeit hervor.

In dem Auseinandertreten des Bewußtseyns hat die einfache Substanz den Gegensatz Theils gegen das Selbstbewußtseyn erhalten, Theils stellt sie damit ebensosehr an ihr selbst die Natur des Bewußtseyns, sich in sich selbst zu unterscheiden, als eine in ihre Massen gegliederte Welt dar. Sie spaltet sich also in ein unterschiedenes sittliches Wesen, in ein menschliches und göttliches Gesetz. Ebenso das ihr gegenübertretende Selbstbewußtseyn theilt sich nach seinem Wesen der einen dieser Mächte zu, und als Wissen in die Unwissenheit dessen, was es thut, und in das Wissen desselben, das deswegen ein betrogenes Wissen ist. Es erfährt also in seiner That sowohl den Widerspruch jener Mächte, worin die Substanz sich entzweite, und ihre gegenseitige Zerstörung, wie den Widerspruch seines Wissens von der Sittlichkeit seines Handelns — mit dem, was an und für sich sittlich ist, und findet seinen eignen Untergang. In der That aber ist die sittliche Substanz durch diese Bewegung zum wirklichen Selbstbewußtseyn geworden, oder dieses Selbst zum An- und Fürsichseyenden, aber darin ist eben die Sittlichkeit zu Grunde gegangen.

a. Die sittliche Welt, das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib.

Die einfache Substanz des Geistes theilt sich als Bewußtseyn. Oder wie das Bewußtseyn des abstracten, des sinnlichen Seyns in die Wahrnehmung übergeht, so auch die unmittelbare Gewiß-

heit des realen ſittlichen Seyns; und wie für die ſinnliche Wahrnehmung das einfache Seyn ein Ding von vielen Eigenſchaften wird, ſo iſt für die ſittliche der Fall des Handelns eine Wirklichkeit von vielen ſittlichen Beziehungen. Jener zieht ſich aber die unnütze Vielheit der Eigenſchaften in den weſentlichen Gegenſatz der Einzelnheit und Allgemeinheit zuſammen, und noch mehr dieſer, die das gereinigte, ſubſtantielle Bewußtſeyn iſt, wird die Vielheit der ſittlichen Momente das Zwiefache eines Geſetzes der Einzelnheit und eines der Allgemeinheit. Jede dieſer Maſſen der Subſtanz bleibt aber der ganze Geiſt; wenn in der ſinnlichen Wahrnehmung die Dinge keine andere Subſtanz als die beiden Beſtimmungen der Einzelnheit und der Allgemeinheit haben, ſo drücken ſie hier nur den oberflächlichen Gegenſatz der beiden Seiten gegen einander aus.

Die Einzelnheit hat an dem Weſen, das wir hier betrachten, die Bedeutung des Selbſtbewußtſeyns überhaupt, nicht eines einzelnen zufälligen Bewußtſeyns. Die ſittliche Subſtanz iſt alſo in dieſer Beſtimmung die wirkliche Subſtanz, der abſolute Geiſt in der Vielheit des daſeyenden Bewußtſeyns realiſirt; er iſt das Gemeinweſen, welches für uns bei dem Eintritt in die praktiſche Geſtaltung der Vernunft überhaupt das abſolute Weſen war, und hier in ſeiner Wahrheit für ſich ſelbſt als bewußtes ſittliches Weſen, und als das Weſen für das Bewußtſeyn, das wir zum Gegenſtande haben, hervorgetreten iſt. Es iſt Geiſt, welcher für ſich, indem er im Gegenſchein der Individuen ſich, — und an ſich oder Subſtanz iſt, indem er ſie in ſich erhält. Als die wirkliche Subſtanz iſt er ein Volk, als wirkliches Bewußtſeyn Bürger des Volkes. Dieß Bewußtſeyn hat an dem einfachen Geiſte ſein Weſen, und die Gewißheit ſeiner ſelbſt in der Wirklichkeit dieſes Geiſtes, dem ganzen Volke, und unmittelbar darin ſeine Wahrheit, alſo nicht in Etwas, das nicht wirklich iſt, ſondern in einem Geiſte, der exiſtirt und gilt.

Dieser Geist kann das menschliche Gesetz genannt werden, weil er wesentlich in der Form der ihrer selbstbewußten Wirklichkeit ist. Er ist in der Form der Allgemeinheit das bekannte Gesetz und die vorhandene Sitte; in der Form der Einzelnheit ist er die wirkliche Gewißheit seiner selbst in dem Individuum überhaupt, und die Gewißheit seiner als einfacher Individualität ist er als Regierung; seine Wahrheit ist die offene an dem Tage liegende Gültigkeit; eine Existenz, welche für die unmittelbare Gewißheit in die Form des freientlassenen Daseyns tritt.

Dieser sittlichen Macht und Offenbarkeit tritt aber eine andere Macht, das göttliche Gesetz, gegenüber. Denn die sittliche Staatsmacht hat als die Bewegung des sich bewußten Thuns an dem einfachen und unmittelbaren Wesen der Sittlichkeit ihren Gegensatz; als wirkliche Allgemeinheit ist sie eine Gewalt gegen das individuelle Fürsichseyn; und als Wirklichkeit überhaupt hat sie an dem innern Wesen noch ein Anderes, als sie ist.

Es ist schon erinnert worden, daß jede der entgegengesetzten Weisen der sittlichen Substanz zu existiren sie ganz und alle Momente ihres Inhalts enthält. Wenn also das Gemeinwesen sie als das seiner bewußte wirkliche Thun ist, so hat die andere Seite die Form der unmittelbaren oder seyenden Substanz. Diese ist so einer Seits der innere Begriff oder die allgemeine Möglichkeit der Sittlichkeit überhaupt, hat aber anderer Seits das Moment des Selbstbewußtseyns ebenso an ihr. Dieses in diesem Elemente der Unmittelbarkeit oder des Seyns die Sittlichkeit ausdrückend, oder ein unmittelbares Bewußtseyn seiner wie als Wesens so als dieses Selbsts in einem Andern, d. h. ein natürliches sittliches Gemeinwesen, — ist die Familie. Sie steht als der bewußtlose noch innere Begriff seiner sich bewußten Wirklichkeit, als das Element der Wirklichkeit des Volks dem Volke selbst, als unmittelbares sittliches Seyn — der durch die

Arbeit für das Allgemeine ſich bildenden und erhaltenden Sittlichkeit, die Penaten dem allgemeinen Geiſte gegenüber.

Obwohl ſich aber das ſittliche Seyn der Familie als das unmittelbare beſtimmt, ſo iſt ſie innerhalb ihrer ſittliches Weſen, nicht inſofern ſie das Verhältniß der Natur ihrer Glieder, oder deren Beziehung die unmittelbare einzelner wirklicher iſt; denn das Sittliche iſt an ſich allgemein, und dieß Verhältniß der Natur iſt weſentlich ebenſoſehr ein Geiſt, und nur als geiſtiges Weſen ſittlich. Es iſt zu ſehen, worin ſeine eigenthümliche Sittlichkeit beſteht. — Zunächſt, weil das Sittliche das an ſich Allgemeine iſt, iſt die ſittliche Beziehung der Familienglieder nicht die Beziehung der Empfindung oder das Verhältniß der Liebe. Das Sittliche ſcheint nun in das Verhältniß des einzelnen Familiengliedes zur ganzen Familie als der Subſtanz gelegt werden zu müſſen, ſo daß ſein Thun und Wirklichkeit nur ſie zum Zweck und Inhalt hat. Aber der bewußte Zweck, den das Thun dieſes Ganzen, inſofern er auf es ſelbſt geht, hat, iſt ſelbſt das Einzelne. Die Erwerbung und Erhaltung von Macht und Reichthum geht Theils nur auf das Bedürfniß und gehört der Begierde an; Theils wird ſie in ihrer höheren Beſtimmung etwas nur mittelbares. Dieſe Beſtimmung fällt nicht in die Familie ſelbſt, ſondern geht auf das wahrhaft Allgemeine, das Gemeinweſen; ſie iſt vielmehr negativ gegen die Familie, und beſteht darin, den Einzelnen aus ihr herauszuſetzen, ſeine Natürlichkeit und Einzelnheit zu unterjochen, und ihn zur Tugend, zum Leben in und für's Allgemeine zu ziehen. Der der Familie eigenthümliche poſitive Zweck iſt der Einzelne als ſolcher. Daß nun dieſe Beziehung ſittlich ſey, kann er nicht, weder der, welcher handelt, noch der, auf welchen ſich die Handlung bezieht, nach einer Zufälligkeit auftreten, wie etwa in irgend einer Hülfe oder Dienſtleiſtung geſchieht. Der Inhalt der ſittlichen Handlung muß ſubſtantiell oder ganz und allgemein ſeyn; ſie kann ſich daher nur auf den ganzen Einzelnen, oder auf ihn als Allgemeinen bezie-

hen. Auch dieß wieder nicht etwa ſo, daß ſich nur vorgeſtellt wäre, eine Dienſtleiſtung fordere ſein ganzes Glück, während ſie ſo, wie ſie unmittelbare und wirkliche Handlung iſt, nur etwas Einzelnes an ihm thut; — noch daß ſie auch wirklich als Erziehung in einer Reihe von Bemühungen ihn als Ganzes zum Gegenſtand hat und als Werk hervorbringt; wo außer dem gegen die Familie negativen Zwecke die wirkliche Handlung nur einen beſchränkten Inhalt hat; — ebenſowenig endlich, daß ſie eine Nothhülfe iſt, wodurch in Wahrheit der ganze Einzelne errettet wird; denn ſie iſt ſelbſt eine völlig zufällige That, deren Gelegenheit eine gemeine Wirklichkeit iſt, welche ſeyn und auch nicht ſeyn kann. Die Handlung alſo, welche die ganze Exiſtenz des Blutsverwandten umfaßt, und ihn, — nicht den Bürger, denn dieſer gehört nicht der Familie an, noch den, der Bürger werden und aufhören ſoll, als dieſer Einzelne zu gelten, — ſondern ihn, dieſen der Familie angehörigen Einzelnen, als ein allgemeines, der ſinnlichen, d. i. einzelnen Wirklichkeit enthobenes Weſen zu ihrem Gegenſtande und Inhalt hat, betrifft nicht mehr den Lebenden, ſondern den Todten, der aus der langen Reihe ſeines zerſtreuten Daſeyns ſich in die vollendete Eine Geſtaltung zuſammengefaßt, und aus der Unruhe des zufälligen Lebens ſich in die Ruhe der einfachen Allgemeinheit erhoben hat. — Weil er nur als Bürger wirklich und ſubſtantiell iſt, ſo iſt der Einzelne, wie er nicht Bürger iſt, und der Familie angehört, nur der unwirkliche markloſe Schatten.

Dieſe Allgemeinheit, zu der der Einzelne als ſolcher gelangt, iſt das reine Seyn, der Tod; es iſt das unmittelbare natürliche Gewordenſeyn, nicht das Thun eines Bewußtſeyns. Die Pflicht des Familiengliedes iſt deswegen, dieſe Seite hinzuzufügen, damit auch ſein letztes Seyn, dieß allgemeine Seyn, nicht allein der Natur angehöre und etwas Unvernünftiges bleibe, ſondern daß es ein Gethanes, und das Recht des Bewußtſeyns in ihm behauptet ſey. Oder der Sinn der Handlung

iſt vielmehr, daß, weil in Wahrheit die Ruhe und Allgemeinheit des ſeiner ſelbſtbewußten Weſens nicht der Natur angehört, der Schein eines ſolchen Thuns hinwegfalle, den ſich die Natur angemaßt, und die Wahrheit hergeſtellt werde. — Was die Natur an ihm that, iſt die Seite, von welcher ſein Werden zum Allgemeinen ſich als die Bewegung eines Seyenden darſtellt. Sie fällt zwar ſelbſt innerhalb des ſittlichen Gemeinweſens und hat dieſes zum Zwecke; der Tod iſt die Vollendung und höchſte Arbeit, welche das Individuum als ſolches für es übernimmt. Aber inſofern es weſentlich Einzelnes iſt, iſt es zufällig, daß ſein Tod unmittelbar mit ſeiner Arbeit für's Allgemeine zuſammenhing, und Reſultat derſelben war; Theils wenn ers war, iſt er die natürliche Negativität und die Bewegung des Einzelnen als Seyenden, worin das Bewußtſeyn nicht in ſich zurückkehrt, und Selbſtbewußtſeyn wird; oder indem die Bewegung des Seyenden dieſe iſt, daß es aufgehoben wird und zum Fürſichſeyn gelangt, iſt der Tod die Seite der Entzweiung, worin das Fürſichſeyn, das erlangt wird, ein Anderes iſt, als das Seyende, welches in die Bewegung eintrat. — Weil die Sittlichkeit der Geiſt in ſeiner unmittelbaren Wahrheit iſt, ſo fallen die Seiten, in die ſein Bewußtſeyn aus einander tritt, auch in dieſe Form der Unmittelbarkeit, und die Einzelnheit tritt in dieſe abſtracte Negativität herüber, welche ohne Troſt und Verſöhnung an ſich ſelbſt, ſie weſentlich durch eine wirkliche und äußerliche Handlung empfangen muß. — Die Blutsverwandtſchaft ergänzt alſo die abſtracte natürliche Bewegung dadurch, daß ſie die Bewegung des Bewußtſeyns hinzufügt, das Werk der Natur unterbricht, und den Blutsverwandten der Zerſtörung entreißt, oder beſſer, weil die Zerſtörung, ſein Werden zum reinen Seyn, nothwendig iſt, ſelbſt die That der Zerſtörung über ſich nimmt. — Es kömmt hierdurch zu Stande, daß auch das todte, das allgemeine Seyn ein Inſichzurückgekehrtes, ein Fürſichſeyn, oder die kraftloſe reine einzelne Einzelnheit zur allgemeinen Individualität erhoben

wird. Der Todte, da er ſein Seyn von ſeinem Thun oder negativen Eins frei gelaſſen, iſt die leere Einzelnheit, nur ein paſſives Seyn für Anderes, aller niedrigen vernunftloſen Individualität und den Kräften abſtracter Stoffe preisgegeben, wovon jene um des Lebens willen, das ſie hat, dieſe um ihrer negativen Natur willen jetzt mächtiger ſind als er. Dieß ihn entehrende Thun bewußtloſer Begierde und abſtracter Weſen hält die Familie von ihm ab, ſetzt das ihrige an die Stelle, und vermählt den Verwandten dem Schooße der Erde, der elementariſchen unvergänglichen Individualität; ſie macht ihn hierdurch zum Genoſſen eines Gemeinweſens, welches vielmehr die Kräfte der einzelnen Stoffe und die niedrigen Lebendigkeiten, die gegen ihn frei werden und ihn zerſtören wollten, überwältigt und gebunden hält.

Dieſe letzte Pflicht macht alſo das vollkommene göttliche Geſetz, oder die poſitive ſittliche Handlung gegen den Einzelnen aus. Alles andere Verhältniß gegen ihn, das nicht in der Liebe ſtehen bleibt, ſondern ſittlich iſt, gehört dem menſchlichen Geſetze an; und hat die negative Bedeutung, den Einzelnen über die Einſchließung in das natürliche Gemeinweſen zu erheben, dem er als wirklicher angehört. Wenn nun aber ſchon das menſchliche Recht zu ſeinem Inhalte und Macht die wirkliche ihrer bewußte ſittliche Subſtanz, das ganze Volk, hat; das göttliche Recht und Geſetz aber den Einzelnen, der jenſeits der Wirklichkeit iſt, ſo iſt er nicht ohne Macht; ſeine Macht iſt das abſtracte rein Allgemeine; das elementariſche Individuum, welches die Individualität, die ſich von dem Elemente losreißt und die ihrer bewußte Wirklichkeit des Volks ausmacht, in die reine Abſtraction als in ſein Weſen ebenſo zurückreißt, als es ihr Grund iſt. — Wie dieſe Macht am Volke ſelbſt ſich darſtellt, wird ſich noch weiter entwickeln.

Es giebt nun in dem einen Geſetze, wie in dem andern, auch Unterſchiede und Stufen. Denn indem beide Weſen das Moment des Bewußtſeyns an ihnen haben, entfaltet ſich innerhalb

ihrer ſelbſt der Unterſchied; was ihre Bewegung und eigenthümliches Leben ausmacht. Die Betrachtung dieſer Unterſchiede zeigt die Weiſe der Bethätigung und des Selbſtbewußtſeyns der beiden allgemeinen Weſen der ſittlichen Welt, ſo wie ihren Zuſammenhang und Uebergang in einander.

Das Gemeinweſen, das obere und offenbar an der Sonne geltende Geſetz, hat ſeine wirkliche Lebendigkeit in der Regierung, als worin es Individuum iſt. Sie iſt der in ſich reflectirte wirkliche Geiſt, das einfache Selbſt der ganzen ſittlichen Subſtanz. Dieſe einfache Kraft erlaubt dem Weſen zwar in ſeine Gliederung ſich auszubreiten, und jedem Theile Beſtehen und eigenes Fürſichſeyn zu geben. Der Geiſt hat hieran ſeine Realität oder ſein Daſeyn, und die Familie iſt das Element dieſer Realität. Aber er iſt zugleich die Kraft des Ganzen, welche dieſe Theile wieder in das negative Eins zuſammenfaßt, ihnen das Gefühl ihrer Unſelbſtſtändigkeit giebt, und ſie in dem Bewußtſeyn erhält, ihr Leben nur im Ganzen zu haben. Das Gemeinweſen mag ſich alſo einer Seits in die Syſteme der perſönlichen Selbſtſtändigkeit und des Eigenthums, des perſönlichen und dinglichen Rechts, organiſiren; ebenſo die Weiſen des Arbeitens für die zunächſt einzelnen Zwecke, — des Erwerbs und Genuſſes, — zu eigenen Zuſammenkünften gliedern und verſelbſtſtändigen. Der Geiſt der allgemeinen Zuſammenkunft iſt die Einfachheit und das negative Weſen dieſer ſich iſolirenden Syſteme. Um ſie nicht in dieſes Iſoliren einwurzeln und feſtwerden, hierdurch das Ganze aus einander fallen und den Geiſt verfliegen zu laſſen, hat die Regierung ſie in ihrem Innern von Zeit zu Zeit durch die Kriege zu erſchüttern, ihre ſich zurechtgemachte Ordnung und Recht der Selbſtſtändigkeit dadurch zu verletzen und zu verwirren, den Individuen aber, die ſich darin vertiefend vom Ganzen losreißen und dem unverletzbaren Fürſichſeyn und der Sicherheit der Perſon zuſtreben, in jener auferlegten Arbeit ihren Herrn, den Tod, zu fühlen zu geben. Der Geiſt wehrt durch dieſe Auflöſung

der Form des Beſtehens das Verſinken in das natürliche Daſeyn aus dem ſittlichen ab, und erhält und erhebt das Selbſt ſeines Bewußtſeyns in die Freiheit und in ſeine Kraft. — Das negative Weſen zeigt ſich als die eigentliche Macht des Gemeinweſens und die Kraft ſeiner Selbſterhaltung; dieſes hat alſo die Wahrheit und Bekräftigung ſeiner Macht an dem Weſen des göttlichen Geſetzes und dem unterirdiſchen Reiche.

Das göttliche Geſetz, das in der Familie waltet, hat ſeiner Seits gleichfalls Unterſchiede in ſich, deren Beziehung die lebendige Bewegung ſeiner Wirklichkeit ausmacht. Unter den drei Verhältniſſen aber, des Mannes und der Frau, der Eltern und der Kinder, der Geſchwiſter als Bruder und Schweſter, iſt zuerſt das Verhältniß des Mannes und der Frau das unmittelbare ſich Erkennen des einen Bewußtſeyns im andern und das Erkennen des gegenſeitigen Anerkanntſeyns. Weil es das natürliche ſich Erkennen, nicht das ſittliche iſt, iſt es nur die Vorſtellung und das Bild des Geiſtes, nicht der wirkliche Geiſt ſelbſt. — Die Vorſtellung, oder das Bild hat aber ſeine Wirklichkeit an einem Andern, als es iſt; dieß Verhältniß hat daher ſeine Wirklichkeit nicht an ihm ſelbſt, ſondern an dem Kinde, — einem Andern, deſſen Werden es iſt, und worin es ſelbſt verſchwindet; und dieſer Wechſel der ſich fortwälzenden Geſchlechter hat ſeinen Beſtand in dem Volke. — Die Pietät des Mannes und der Frau gegen einander iſt alſo mit natürlicher Beziehung und mit Empfindung vermiſcht, und ihr Verhältniß hat ſeine Rückkehr in ſich nicht an ihm ſelbſt; ebenſo das zweite, die Pietät der Eltern und Kinder gegen einander. Die der Eltern gegen ihre Kinder iſt eben von dieſer Rührung afficirt, das Bewußtſeyn ſeiner Wirklichkeit in dem Andern zu haben, und das Fürſichſeyn in ihm werden zu ſehen, ohne es zurück zu erhalten; ſondern es bleibt eine fremde, eigne Wirklichkeit; — die der Kinder aber gegen die Eltern umgekehrt mit der Rührung, das Werden ſeiner ſelbſt oder das Anſich an einem andern Verſchwindenden zu haben, und das

Fürſichſeyn und eigene Selbſtbewußtſeyn zu erlangen, nur durch die Trennung von dem Urſprung, — eine Trennung, worin dieſer verſiegt.

Dieſe beiden Verhältniſſe bleiben innerhalb des Uebergehens und der Ungleichheit der Seiten ſtehen, die an ſie vertheilt ſind. — Das unvermiſchte Verhältniß aber findet zwiſchen Bruder und Schweſter ſtatt. Sie ſind daſſelbe Blut, das aber in ihnen in ſeine Ruhe und Gleichgewicht gekommen iſt. Sie begehren daher einander nicht, noch haben ſie dieß Fürſichſeyn eines dem andern gegeben, noch empfangen, ſondern ſie ſind freie Individualität gegen einander. Das Weibliche hat daher als Schweſter die höchſte Ahnung des ſittlichen Weſens; zum Bewußtſeyn und der Wirklichkeit deſſelben kommt es nicht, weil das Geſetz der Familie das anſichſeyende innerliche Weſen iſt, das nicht am Tage des Bewußtſeyns liegt, ſondern innerliches Gefühl und das der Wirklichkeit enthobene Göttliche bleibt. An dieſe Penaten iſt das Weibliche geknüpft, welches in ihnen Theils ſeine allgemeine Subſtanz, Theils aber ſeine Einzelnheit anſchaut, ſo jedoch, daß dieſe Beziehung der Einzelnheit zugleich nicht die natürliche der Luft ſey. — Als Tochter muß nun das Weib die Eltern mit natürlicher Bewegung und mit ſittlicher Ruhe verſchwinden ſehen, denn nur auf Unkoſten dieſes Verhältniſſes kommt ſie zu dem Fürſichſeyn, deſſen ſie fähig iſt; ſie ſchaut in den Eltern alſo ihr Fürſichſeyn nicht auf poſitive Weiſe an. — Die Verhältniſſe der Mutter und der Frau aber haben die Einzelnheit Theils als etwas Natürliches, das der Luft angehört, Theils als etwas Negatives, das nur ſein Verſchwinden darin erblickt, Theils iſt ſie eben darum etwas Zufälliges, das durch eine andere erſetzt werden kann. Im Hauſe der Sittlichkeit iſt es nicht dieſer Mann, nicht dieſes Kind, ſondern ein Mann, Kinder überhaupt, — nicht die Empfindung, ſondern das Allgemeine, worauf ſich dieſe Verhältniſſe des Weibes gründen. Der Unterſchied ſeiner Sittlichkeit von der des Mannes beſteht eben darin, daß es

in seiner Bestimmung für die Einzelnheit und in seiner Lust unmittelbar allgemein und der Einzelnheit der Begierde fremd bleibt; dahingegen in dem Manne diese beiden Seiten aus einander treten, und indem er als Bürger die selbstbewußte Kraft der Allgemeinheit besitzt, erkauft er sich dadurch das Recht der Begierde, und erhält sich zugleich die Freiheit von derselben. Indem also in dieß Verhältniß der Frau die Einzelnheit eingemischt ist, ist seine Sittlichkeit nicht rein; insofern sie aber dieß ist, ist die Einzelnheit gleichgültig, und die Frau entbehrt das Moment, sich als dieses Selbst im Andern zu erkennen. — Der Bruder aber ist der Schwester das ruhige gleiche Wesen überhaupt, ihre Anerkennung in ihm rein und unvermischt mit natürlicher Beziehung; die Gleichgültigkeit der Einzelnheit und die sittliche Zufälligkeit derselben ist daher in diesem Verhältnisse nicht vorhanden; sondern das Moment des anerkennenden und anerkannten einzelnen Selbsts darf hier sein Recht behaupten, weil es mit dem Gleichgewichte des Blutes und begierdeloser Beziehung verknüpft ist. Der Verlust des Bruders ist daher der Schwester unersetzlich, und ihre Pflicht gegen ihn die höchste.

Dieß Verhältniß ist zugleich die Grenze, an der sich die in sich beschlossene Familie auflöst, und außer sich geht. Der Bruder ist die Seite, nach welcher ihr Geist zu Individualität wird, die gegen Anderes sich kehrt, und in das Bewußtseyn der Allgemeinheit übergeht. Der Bruder verläßt diese unmittelbare elementarische und darum eigentlich negative Sittlichkeit der Familie, um die ihrer selbstbewußte wirkliche Sittlichkeit zu erwerben und hervorzubringen.

Er geht aus dem göttlichen Gesetz, in dessen Sphäre er lebte, zu dem menschlichen über. Die Schwester aber wird, oder die Frau bleibt der Vorstand des Hauses und die Bewahrerin des göttlichen Gesetzes. Auf diese Weise überwinden die beiden Geschlechter ihr natürliches Wesen, und treten in ihrer sittlichen Bedeutung auf, als Verschiedenheiten, welche die beiden Unterschiede,

die die sittliche Substanz sich giebt, unter sich theilen. Diese beiden allgemeinen Wesen der sittlichen Welt haben ihre bestimmte Individualität darum am natürlich unterschiedenen Selbstbewußtseyn, weil der sittliche Geist die unmittelbare Einheit der Substanz mit dem Selbstbewußtseyn ist; — eine Unmittelbarkeit, welche also nach der Seite der Realität und des Unterschieds erscheint. — Es ist diejenige Seite, welche sich an der Gestalt der sich selbst realen Individualität, in dem Begriffe des geistigen Wesens, als ursprünglich bestimmte Natur zeigte. Dieß Moment verliert die Unbestimmtheit, die es dort noch hat, und die zufällige Verschiedenheit von Anlagen und Fähigkeiten. Es ist jetzt der bestimmte Gegensatz der zwei Geschlechter, deren Natürlichkeit zugleich die Bedeutung ihrer sittlichen Bestimmung erhält.

Der Unterschied der Geschlechter und ihres sittlichen Inhalts bleibt jedoch in der Einheit der Substanz, und seine Bewegung ist eben das bleibende Werden derselben. Der Mann wird vom Familiengeiste in das Gemeinwesen hinausgeschickt, und findet in diesem sein selbstbewußtes Wesen; wie die Familie hierdurch in ihm ihre allgemeine Substanz und Bestehen hat, so umgekehrt das Gemeinwesen an der Familie das formale Element seiner Wirklichkeit und an dem göttlichen Gesetze seine Kraft und Bewährung. Keins von Beiden ist allein an und für sich; das menschliche Gesetz geht in seiner lebendigen Bewegung von dem göttlichen, das auf Erden geltende von dem unterirdischen, das bewußte vom bewußtlosen, die Vermittelung von der Unmittelbarkeit aus, und geht ebenso dahin zurück, wovon es ausging. Die unterirdische Macht dagegen hat auf der Erde ihre Wirklichkeit; sie wird durch das Bewußtseyn Daseyn und Thätigkeit.

Die allgemeinen sittlichen Wesen sind also die Substanz als Allgemeines, und sie als einzelnes Bewußtseyn; sie haben das Volk und die Familie zu ihrer allgemeinen Wirklichkeit, den Mann aber und das Weib zu ihrem natürlichen Selbst und der bethäti-

genden Individualität. In diesem Inhalt der sittlichen Welt sehen wir die Zwecke erreicht, welche die vorhergehenden substanzlosen Gestalten des Bewußtseyns sich machten; was die Vernunft nur als Gegenstand auffaßte, ist Selbstbewußtseyn geworden, und was dieses nur in ihm selbst hatte, als wahre Wirklichkeit vorhanden. — Was die Beobachtung als ein Vorgefundenes wußte, an dem das Selbst keinen Theil hätte, ist hier vorgefundene Sitte, aber eine Wirklichkeit, die zugleich That und Werk des Findenden ist. — Der Einzelne, die Lust des Genusses seiner Einzelnheit suchend, findet sie in der Familie, und die Nothwendigkeit, worin die Lust vergeht, ist sein eignes Selbstbewußtseyn als Bürgers seines Volks; — oder es ist dieses, das Gesetz des Herzens als das Gesetz aller Herzen, das Bewußtseyn des Selbsts als die anerkannte allgemeine Ordnung zu wissen; — es ist die Tugend, welche der Früchte ihrer Aufopferung genießt; sie bringt zu Stande, worauf sie geht, nämlich das Wesen zur wirklichen Gegenwart herauszuheben, und ihr Genuß ist dieß allgemeine Leben. — Endlich das Bewußtseyn der Sache selbst wird in der realen Substanz befriedigt, die auf eine positive Weise die abstracten Momente jener leeren Kategorie enthält und erhält. Sie hat an den sittlichen Mächten einen wahrhaften Inhalt, der an die Stelle der substanzlosen Gebote getreten, die die gesunde Vernunft geben und wissen wollte; — so wie hierdurch einen inhaltsvollen an ihm selbstbestimmten Maaßstab der Prüfung nicht der Gesetze, sondern dessen, was gethan wird.

Das Ganze ist ein ruhiges Gleichgewicht aller Theile, und jeder Theil ein einheimischer Geist, der seine Befriedigung nicht jenseits seiner sucht, sondern sie in sich darum hat, weil er selbst in diesem Gleichgewichte mit dem Ganzen ist. — Dieß Gleichgewicht kann zwar nur dadurch lebendig seyn, daß Ungleichheit in ihm entsteht, und von der Gerechtigkeit zur Gleichheit zurückgebracht wird. Die Gerechtigkeit ist aber weder ein fremdes jenseits sich befindendes Wesen, noch die seiner unwürdige Wirklich-

keit einer gegenseitigen Tücke, Verraths, Undanks u. s. f., die in der Weise des gedankenlosen Zufalls als ein unbegriffener Zusammenhang und ein bewußtloses Thun und Unterlassen das Gericht vollbrächte, sondern als Gerechtigkeit des menschlichen Rechts, welche das aus dem Gleichgewichte tretende Fürsichseyn, die Selbstständigkeit der Stände und Individuen in das Allgemeine zurückbringt, ist sie die Regierung des Volks, welche die sich gegenwärtige Individualität des allgemeinen Wesens und der eigene selbstbewußte Willen Aller ist. — Die Gerechtigkeit aber, welche das über den Einzelnen übermächtig werdende Allgemeine zum Gleichgewichte zurückbringt, ist ebenso der einfache Geist desjenigen, der Unrecht erlitten; — nicht zersetzt in ihm, der es erlitten, und ein jenseitiges Wesen; er selbst ist die unterirdische Macht, und es ist seine Erinnye, welche die Rache betreibt; denn seine Individualität, sein Blut, lebt im Hause fort; seine Substanz hat eine dauernde Wirklichkeit. Das Unrecht, welches im Reiche der Sittlichkeit dem Einzelnen zugefügt werden kann, ist nur dieses, daß ihm rein etwas geschieht. Die Macht, welche dieß Unrecht an dem Bewußtseyn verübt, es zu einem reinen Dinge zu machen, ist die Natur, es ist die Allgemeinheit nicht des Gemeinwesens, sondern die abstracte des Seyns; und die Einzelnheit wendet sich in der Auflösung des erlittenen Unrechts nicht gegen jenes, denn von ihm hat es nicht gelitten, sondern gegen dieses. Das Bewußtseyn des Bluts des Individuums löst dieß Unrecht, wie wir gesehen, so auf, daß was geschehen ist, vielmehr ein Werk wird, damit das Seyn, das Letzte, auch ein gewolltes und hiermit erfreulich sey.

Das sittliche Reich ist auf diese Weise in seinem Bestehen eine unbefleckte durch keinen Zwiespalt verunreinigte Welt. Ebenso ist seine Bewegung ein ruhiges Werden der einen Macht desselben zur andern, so daß jede die andere selbst erhält und hervorbringt. Wir sehen sie zwar in zwei Wesen und deren Wirklichkeit sich theilen; aber ihr Gegensatz ist vielmehr die Bewährung des Einen

durch das Andere, und, worin sie sich unmittelbar als wirkliche berühren, ihre Mitte und Element ist die unmittelbare Durchdringung derselben. Das eine Extrem, der allgemeine sich bewußte Geist, wird mit seinem andern Extrem, seiner Kraft und seinem Element, mit dem bewußtlosen Geiste, durch die Individualität des Mannes zusammen geschlossen. Dagegen hat das göttliche Gesetz seine Individualisirung, oder der bewußtlose Geist des Einzelnen sein Daseyn an dem Weibe, durch welches als die Mitte er aus seiner Unwirklichkeit in die Wirklichkeit, aus dem Unwissenden und Ungewußten in das bewußte Reich heraustritt. Die Vereinigung des Mannes und des Weibes macht die thätige Mitte des Ganzen und das Element aus, das, in diese Extreme des göttlichen und menschlichen Gesetzes entzweit, ebenso ihre unmittelbare Vereinigung ist, welche jene beiden ersten Schlüsse zu demselben Schlusse macht, und die entgegengesetzte Bewegung der Wirklichkeit hinab zur Unwirklichkeit, — des menschlichen Gesetzes, das sich in selbstständige Glieder organisirt, herunter zur Gefahr und Bewährung des Todes; — und des unterirdischen Gesetzes herauf zur Wirklichkeit des Tages und zum bewußten Daseyn, — deren jene dem Manne, diese dem Weibe zukommt, — in Eine vereinigt.

b. Die sittliche Handlung, das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal.

Wie aber in diesem Reiche der Gegensatz beschaffen ist, so ist das Selbstbewußtseyn noch nicht in seinem Rechte als einzelne Individualität aufgetreten; sie gilt in ihm auf der einen Seite nur als allgemeiner Willen, auf der andern als Blut der Familie; dieser Einzelne gilt nur als der unwirkliche Schatten. — Es ist noch keine That begangen; die That aber ist das wirkliche Selbst. — Sie stört die ruhige Organisation und Bewegung der sittlichen Welt. Was in dieser als Ordnung und Uebereinstimmung ihrer beiden Wesen erscheint, deren eins das andere bewährt und vervollständigt, wird durch die

That zu einem Uebergange Entgegengeſetzter, worin jedes ſich vielmehr als die Nichtigkeit ſeiner ſelbſt und des Andern beweiſt, denn als die Bewährung; — es wird zu der negativen Bewegung oder der ewigen Nothwendigkeit des furchtbaren Schickſals, welche das göttliche, wie das menſchliche Geſetz, ſo wie die beiden Selbſtbewußtſeyn, in denen dieſe Mächte ihr Daſeyn haben, in den Abgrund ſeiner Einfachheit verſchlingt, — und für uns in das abſolute Fürſichſeyn des rein einzelnen Selbſtbewußtſeyns übergeht.

Der Grund, von dem dieſe Bewegung aus — und auf dem ſie vorgeht, iſt das Reich der Sittlichkeit; aber die Thätigkeit dieſer Bewegung iſt das Selbſtbewußtſeyn. Als ſittliches Bewußtſeyn iſt es die einfache reine Richtung auf die ſittliche Weſenheit, oder die Pflicht. Keine Willkür, und ebenſo kein Kampf, keine Unentſchiedenheit iſt in ihm, indem das Geben und das Prüfen der Geſetze aufgegeben worden, ſondern die ſittliche Weſenheit iſt ihm das Unmittelbare, Unwankende, Widerſpruchsloſe. Es giebt daher nicht das ſchlechte Schauſpiel, ſich in einer Colliſion von Leidenſchaft und Pflicht, noch das komiſche, in einer Colliſion von Pflicht und Pflicht zu befinden, — einer Colliſion, die dem Inhalte nach daſſelbe iſt, als die zwiſchen Leidenſchaft und Pflicht; denn die Leidenſchaft iſt ebenſo fähig als Pflicht vorgeſtellt zu werden, weil die Pflicht, wie ſich das Bewußtſeyn aus ihrer unmittelbaren ſubſtantiellen Weſenheit in ſich zurückzieht, zum Formellallgemeinen wird, in das jeder Inhalt gleich gut paßt, wie ſich oben ergab. Komiſch aber iſt die Colliſion der Pflichten, weil ſie den Widerſpruch, nämlich eines entgegengeſetzten Abſoluten, alſo Abſolutes und unmittelbar die Nichtigkeit dieſes ſogenannten Abſoluten oder Pflicht, ausdrückt. — Das ſittliche Bewußtſeyn aber weiß, was es zu thun hat; und iſt entſchieden, es ſey dem göttlichen oder dem menſchlichen Geſetze anzugehören. Dieſe Unmittelbarkeit ſeiner Entſchiedenheit iſt ein Anſichſeyn, und hat daher zugleich die Bedeutung eines natür-

lichen Seyns, wie wir geſehen; die Natur, nicht das Zufällige der Umſtände oder der Wahl, theilt das eine Geſchlecht dem einen, das andere dem andern Geſetze zu, — oder umgekehrt, die beiden ſittlichen Mächte ſelbſt geben ſich an den beiden Geſchlechtern ihr individuelles Daſeyn und Verwirklichung.

Hierdurch nun, daß eines Theils die Sittlichkeit weſentlich in dieſer unmittelbaren Entſchiedenheit beſteht, und darum für das Bewußtſeyn nur das Eine Geſetz das Weſen iſt, andern Theils, daß die ſittlichen Mächte in dem Selbſt des Bewußtſeyns wirklich ſind, erhalten ſie die Bedeutung, ſich auszuſchließen und ſich entgegengeſetzt zu ſeyn; ſie ſind ſo dem Selbſtbewußtſeyn für ſich, wie ſie im Reiche der Sittlichkeit nur an ſich ſind. Das ſittliche Bewußtſeyn, weil es für Eins derſelben entſchieden iſt, iſt weſentlich Charakter; es iſt für es nicht die gleiche Weſenheit beider; der Gegenſatz erſcheint darum als eine unglückliche Colliſion der Pflicht nur mit der rechtloſen Wirklichkeit. Das ſittliche Bewußtſeyn iſt als Selbſtbewußtſeyn in dieſem Gegenſatze, und als ſolches geht es zugleich darauf, dem Geſetze, dem es angehört, dieſe entgegengeſetzte Wirklichkeit durch Gewalt zu unterwerfen, oder ſie zu täuſchen. Indem es das Recht nur auf ſeiner Seite, das Unrecht aber auf der andern ſieht, ſo erblickt von beiden dasjenige, welches dem göttlichen Geſetze angehört, auf der andern Seite menſchliche zufällige Gewaltthätigkeit; das aber dem menſchlichen Geſetze zugetheilt iſt, auf der andern den Eigenſinn und den Ungehorſam des innerlichen Fürſichſeyns; denn die Befehle der Regierung ſind der allgemeine am Tage liegende öffentliche Sinn; der Willen des andern Geſetzes aber iſt der unterirdiſche ins Innere verſchloſſene Sinn, der in ſeinem Daſeyn als Willen der Einzelnheit erſcheint, und im Widerſpruche mit dem erſten der Frevel iſt.

Es entſteht hierdurch am Bewußtſeyn der Gegenſatz des Gewußten und des Nichtgewußten, wie in der Subſtanz, des Bewußten und Bewußtloſen; und das abſolute Recht des

ſittlichen Selbſtbewußtſeyns kommt mit dem göttlichen Rechte des Weſens in Streit. Für das Selbſtbewußtſeyn als Bewußtſeyn hat die gegenſtändliche Wirklichkeit als ſolche, Weſen; nach ſeiner Subſtanz aber iſt es die Einheit ſeiner und dieſes Entgegengeſetzten; und das ſittliche Selbſtbewußtſeyn iſt das Bewußtſeyn der Subſtanz; der Gegenſtand als dem Selbſtbewußtſeyn entgegengeſetzt, hat darum gänzlich die Bedeutung verloren, für ſich Weſen zu haben. Wie die Sphären, worin er nur ein Ding iſt, längſt verſchwunden, ſo auch dieſe Sphären, worin das Bewußtſeyn etwas aus ſich befeſtiget und ein einzelnes Moment zum Weſen macht. Gegen ſolche Einſeitigkeit hat die Wirklichkeit eine eigene Kraft; ſie ſteht mit der Wahrheit im Bunde gegen das Bewußtſeyn, und ſtellt dieſem erſt dar, was die Wahrheit iſt. Das ſittliche Bewußtſeyn aber hat aus der Schaale der abſoluten Subſtanz die Vergeſſenheit aller Einſeitigkeit des Fürſichſeyns, ſeiner Zwecke und eigenthümlichen Begriffe getrunken, und darum in dieſem ſtygiſchen Waſſer zugleich alle eigene Weſenheit und ſelbſtſtändige Bedeutung der gegenſtändlichen Wirklichkeit ertränkt. Sein abſolutes Recht iſt daher, daß es, indem es nach dem ſittlichen Geſetze handelt, in dieſer Verwirklichung nicht irgend etwas Anderes finde, als nur die Vollbringung dieſes Geſetzes ſelbſt, und die That nichts Anderes zeige, als das ſittliche Thun iſt. — Das Sittliche, als das abſolute Weſen und die abſolute Macht zugleich, kann keine Verkehrung ſeines Inhalts erleiden. Wäre es nur das abſolute Weſen ohne die Macht, ſo könnte es eine Verkehrung durch die Individualität erfahren; aber dieſe als ſittliches Bewußtſeyn hat mit dem Aufgeben des einſeitigen Fürſichſeyns dem Verkehren entſagt; ſo wie die bloße Macht umgekehrt vom Weſen verkehrt werden würde, wenn ſie noch ein ſolches Fürſichſeyn wäre. Um dieſer Einheit willen iſt die Individualität reine Form der Subſtanz, die der Inhalt iſt, und das Thun iſt das Uebergehen aus dem Gedanken in die Wirklichkeit, nur als die Bewegung eines weſenloſen Gegenſatzes, deſſen Momente keinen

besondern von einander verschiedenen Inhalt und Wesenheit haben Das absolute Recht des sittlichen Bewußtseyns ist daher, daß die That, die Gestalt seiner Wirklichkeit, nichts Anderes sey, als es weiß.

Aber das sittliche Wesen hat sich selbst in zwei Gesetze gespalten, und das Bewußtseyn, als unentzweites Verhalten zum Gesetze, ist nur Einem zugetheilt. Wie dieß einfache Bewußtseyn auf dem absoluten Rechte besteht, daß ihm als sittlichem das Wesen erschienen sey, wie es an sich ist, so besteht dieses Wesen auf dem Rechte seiner Realität, oder darauf, gedoppeltes zu seyn. Dieß Recht des Wesens steht aber zugleich dem Selbstbewußtseyn nicht gegenüber, daß es irgendwo anders wäre, sondern es ist das eigne Wesen des Selbstbewußtseyns; es hat darin allein sein Daseyn und seine Macht, und sein Gegensatz ist die That des letztern. Denn dieses, eben indem es sich als Selbst ist und zur That schreitet, erhebt sich aus der einfachen Unmittelbarkeit und setzt selbst die Entzweiung. Es giebt durch die That die Bestimmtheit der Sittlichkeit auf, die einfache Gewißheit der unmittelbaren Wahrheit zu seyn, und setzt die Trennung seiner selbst in sich als das Thätige und in die gegenüberstehende für es negative Wirklichkeit. Es wird also durch die That zur Schuld. Denn sie ist sein Thun, und das Thun sein eigenstes Wesen; und die Schuld erhält auch die Bedeutung des Verbrechens: denn als einfaches sittliches Bewußtseyn hat es sich dem einen Gesetze zugewandt, dem andern aber abgesagt, und verletzt dieses durch seine That. — Die Schuld ist nicht das gleichgültige doppelsinnige Wesen, daß die That, wie sie wirklich am Tage liegt, Thun ihres Selbsts seyn könne oder auch nicht, als ob mit dem Thun sich etwas Aeußerliches und Zufälliges verknüpfen könnte, das dem Thun nicht angehörte, von welcher Seite das Thun also unschuldig wäre. Sondern das Thun ist selbst diese Entzweiung, sich für sich, und diesem gegenüber eine fremde äußerliche Wirklichkeit zu setzen; daß eine solche ist,

gehört dem Thun ſelbſt an und iſt durch daſſelbe. Unſchuldig iſt daher nur das Nichtthun wie das Seyn eines Steines, nicht einmal eines Kindes. — Dem Inhalte nach aber hat die ſittliche Handlung das Moment des Verbrechens an ihr, weil ſie die natürliche Vertheilung der beiden Geſetze an die beiden Geſchlechter nicht aufhebt, ſondern vielmehr als unentzweite Richtung auf das Geſetz innerhalb der natürlichen Unmittelbarkeit bleibt, und als Thun dieſe Einſeitigkeit zur Schuld macht, nur die eine der Seiten des Weſens zu ergreifen, und gegen die andere ſich negativ zu verhalten, d. h. ſie zu verletzen. Wohin in dem allgemeinen ſittlichen Leben Schuld und Verbrechen, Thun und Handeln fällt, wird nachher beſtimmter ausgedrückt werden; es erhellt unmittelbar ſo viel, daß es nicht dieſer Einzelne iſt, der handelt und ſchuldig iſt; denn er, als dieſes Selbſt, iſt nur der unwirkliche Schatten, oder er iſt nur als allgemeines Selbſt, und die Individualität rein das formale Moment des Thuns überhaupt, und der Inhalt die Geſetze und Sitten, beſtimmt für den Einzelnen, und die ſeines Standes; er iſt die Subſtanz als Gattung, die durch ihre Beſtimmtheit zwar zur Art wird, aber die Art bleibt zugleich das Allgemeine der Gattung. Das Selbſtbewußtſeyn ſteigt innerhalb des Volkes vom Allgemeinen nur bis zur Beſonderheit, nicht bis zur einzelnen Individualität herab, welche ein ausſchließendes Selbſt, eine ſich negative Wirklichkeit in ſeinem Thun ſetzt; ſondern ſeinem Handeln liegt das ſichere Vertrauen zum Ganzen zu Grunde, worin ſich nichts Fremdes, keine Furcht noch Feindſchaft einmiſcht.

Die entwickelte Natur des wirklichen Handelns erfährt nun das ſittliche Selbſtbewußtſeyn an ſeiner That, ebenſowohl wenn es dem göttlichen als wenn es dem menſchlichen Geſetze ſich ergab. Das ihm offenbare Geſetz iſt im Weſen mit dem entgegengeſetzten verknüpft; das Weſen iſt die Einheit beider; die That aber hat nur das Eine gegen das Andere ausgeführt. Aber im Weſen mit dieſem verknüpft, ruft die Erfüllung des Einen das

Andere hervor, und, wozu die That es machte, als ein verletztes und nun feindliches Rache forderndes Weſen. Dem Handeln liegt nur die eine Seite des Entſchluſſes überhaupt an dem Tage; er iſt aber an ſich das Negative, das ein ihm Anderes, ein ihm, der das Wiſſen iſt, Fremdes gegenüberſtellt. Die Wirklichkeit hält daher die andere dem Wiſſen fremde Seite in ſich verborgen, und zeigt ſich dem Bewußtſeyn nicht, wie ſie an und für ſich iſt, — dem Sohne nicht den Vater in ſeinem Beleidiger, den er erſchlägt; — nicht die Mutter in der Königin, die er zum Weibe nimmt. Dem ſittlichen Selbſtbewußtſeyn ſtellt auf dieſe Weiſe eine lichtſcheue Macht nach, welche erſt, wenn die That geſchehen, hervorbricht und es bei ihr ergreift; denn die vollbrachte That iſt der aufgehobene Gegenſatz des wiſſenden Selbſt und der ihm gegenüberſtehenden Wirklichkeit. Das Handelnde kann das Verbrechen und ſeine Schuld nicht verläugnen; — die That iſt dieſes, das Unbewegte zu bewegen und das nur erſt in der Möglichkeit Verſchloſſene hervor zu bringen, und hiermit das Unbewußte dem Bewußten, das Nichtſeyende dem Seyn zu verknüpfen. In dieſer Wahrheit tritt alſo die That an die Sonne; — als ein ſolches, worin ein Bewußtes einem Unbewußten, das Eigne einem Fremden verbunden iſt, als das entzweite Weſen, deſſen andere Seite das Bewußtſeyn, und auch als die ſeinige erfährt, aber als die von ihm verletzte und feindlich erregte Macht.

Es kann ſeyn, daß das Recht, welches ſich im Hinterhalte hielt, nicht in ſeiner eigenthümlichen Geſtalt für das handelnde Bewußtſeyn, ſondern nur an ſich, in der innern Schuld des Entſchluſſes und des Handelns vorhanden iſt. Aber das ſittliche Bewußtſeyn iſt vollſtändiger, ſeine Schuld reiner, wenn es das Geſetz und die Macht vorher kennt, der es gegenüber tritt, ſie für Gewalt und Unrecht, für eine ſittliche Zufälligkeit nimmt, und wiſſentlich, wie Antigone, das Verbrechen begeht. Die vollbrachte That verkehrt ſeine Anſicht; die Vollbringung ſpricht es ſelbſt aus, daß, was ſittlich iſt, wirklich ſeyn müſſe; denn

die Wirklichkeit des Zwecks ist der Zweck des Handelns. Das Handeln spricht gerade die Einheit der Wirklichkeit und der Substanz aus, es spricht aus, daß die Wirklichkeit dem Wesen nicht zufällig ist, sondern mit ihm im Bunde keinem gegeben wird, das nicht wahres Recht ist. Das sittliche Bewußtseyn muß sein Entgegengesetztes um dieser Wirklichkeit willen, und um seines Thuns willen, als die seinige, es muß seine Schuld anerkennen;

weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt. —

Dieß Anerkennen drückt den aufgehobenen Zwiespalt des sittlichen Zweckes und der Wirklichkeit, es drückt die Rückkehr zur sittlichen Gesinnung aus, die weiß, daß nichts gilt, als das Rechte. Damit aber giebt das Handelnde seinen Charakter und die Wirklichkeit seines Selbst auf, und ist zu Grunde gegangen. Sein Seyn ist dieses, seinem sittlichen Gesetze als seiner Substanz anzugehören; in dem Anerkennen des Entgegengesetzten hat dieß aber aufgehört, ihm Substanz zu seyn; und statt seiner Wirklichkeit hat es die Unwirklichkeit, die Gesinnung, erreicht. — Die Substanz erscheint zwar an der Individualität als das Pathos derselben, und die Individualität als das, was sie belebt, und daher über ihr steht; aber sie ist ein Pathos, das zugleich sein Charakter ist; die sittliche Individualität ist unmittelbar und an sich Eins mit diesem seinem Allgemeinen, sie hat ihre Existenz nur in ihm, und vermag den Untergang, den diese sittliche Macht durch die entgegengesetzte leidet, nicht zu überleben.

Sie hat aber dabei die Gewißheit, daß diejenige Individualität, deren Pathos diese entgegengesetzte Macht ist, — nicht mehr Uebel erleidet, als sie zugefügt. Die Bewegung der sittlichen Mächte gegen einander, und der sie in Leben und Handlung setzenden Individualitäten hat nur darin ihr wahres Ende erreicht, daß beide Seiten denselben Untergang erfahren. Denn keine der Mächte hat etwas vor der andern voraus, um wesentlicheres Moment der Substanz zu seyn. Die gleiche Wesent-

lichkeit und das gleichgültige Beſtehen beider neben einander iſt ihr ſelbſtloſes Seyn; in der That ſind ſie als Selbſtweſen, aber ein verſchiedenes, was der Einheit des Selbſt widerſpricht, und ihre Rechtloſigkeit und nothwendigen Untergang ausmacht. Der Charakter gehört ebenſo Theils nach ſeinem Pathos oder Subſtanz nur der Einen an, Theils iſt nach der Seite des Wiſſens der eine wie der andere in ein Bewußtes und Unbewußtes entzweit; und indem jeder ſelbſt dieſen Gegenſatz hervorruft, und durch die That auch das Nichtwiſſen ſein Werk iſt, ſetzt er ſich in die Schuld, die ihn verzehrt. Der Sieg der einen Macht und ihres Charakters, und das Unterliegen der andern Seite wäre alſo nur der Theil und das unvollendete Werk, das unaufhaltſam zum Gleichgewichte beider fortſchreitet. Erſt in der gleichen Unterwerfung beider Seiten iſt das abſolute Recht vollbracht, und die ſittliche Subſtanz als die negative Macht, welche beide Seiten verſchlingt, oder das allmächtige und gerechte Schickſal aufgetreten.

Werden beide Mächte nach ihrem beſtimmten Inhalte und deſſen Individualiſation genommen, ſo bietet ſich das Bild ihres geſtalteten Widerſtreits, nach ſeiner formellen Seite, als der Widerſtreit der Sittlichkeit und des Selbſtbewußtſeyns mit der bewußtloſen Natur und einer durch ſie vorhandenen Zufälligkeit, — (dieſe hat ein Recht gegen jenes, weil es nur der wahre Geiſt, nur in unmittelbarer Einheit mit ſeiner Subſtanz iſt) — und ſeinem Inhalte nach, als der Zwieſpalt des göttlichen und menſchlichen Geſetzes dar. — Der Jüngling tritt aus dem bewußtloſen Weſen, aus dem Familiengeiſte, und wird die Individualität des Gemeinweſens; daß er aber der Natur, der er ſich entriß, noch angehöre, erweiſt ſich ſo, daß er in der Zufälligkeit zweier Brüder heraustritt, welche mit gleichem Rechte ſich deſſelben bemächtigen; die Ungleichheit der frühern und ſpätern Geburt hat für ſie, die in das ſittliche Weſen eintreten, als Unterſchied der Natur, keine Bedeutung. Aber die Regierung, als die einfache Seele oder das

Selbſt des Volksgeiſtes, verträgt nicht eine Zweiheit der Individualität; und der ſittlichen Nothwendigkeit dieſer Einheit tritt die Natur als der Zufall der Mehrheit gegenüber auf. Dieſe beiden werden darum uneins, und ihr gleiches Recht an die Staatsgewalt zertrümmert beide, die gleiches Unrecht haben. Menſchlicher Weiſe angeſehen, hat derjenige das Verbrechen begangen, welcher, nicht im Beſitze, das Gemeinweſen, an deſſen Spitze der andere ſtand, angreift; derjenige dagegen hat das Recht auf ſeiner Seite, welcher den andern nur als Einzelnen, abgelöſt von dem Gemeinweſen, zu faſſen wußte und in dieſer Machtloſigkeit vertrieb; er hat nur das Individuum als ſolches, nicht jenes, nicht das Weſen des menſchlichen Rechts, angetaſtet. Das von der leeren Einzelnheit angegriffene und vertheidigte Gemeinweſen erhält ſich, und die Brüder finden beide ihren wechſelſeitigen Untergang durch einander; denn die Individualität, welche an ihr Fürſichſeyn die Gefahr des Ganzen knüpft, hat ſich ſelbſt vom Gemeinweſen ausgeſtoßen, und löſt ſich in ſich auf. Den einen aber, der auf ſeiner Seite ſich fand, wird es ehren; den andern hingegen, der ſchon auf den Mauern ſeine Verwüſtung ausſprach, wird die Regierung, die wiederhergeſtellte Einfachheit des Selbſts des Gemeinweſens, um die letzte Ehre beſtrafen; — wer an dem höchſten Geiſte des Bewußtſeyns, der Gemeine, ſich zu vergreifen kam, muß der Ehre ſeines ganzen vollendeten Weſens, der Ehre des abgeſchiedenen Geiſtes, beraubt werden.

Aber wenn ſo das Allgemeine die reine Spitze ſeiner Pyramide leicht abſtößt, und über das ſich empörende Princip der Einzelnheit, die Familie, zwar den Sieg davon trägt, ſo hat es ſich dadurch mit dem göttlichen Geſetze, der ſeiner ſelbſtbewußte Geiſt ſich mit dem Bewußtloſen nur in Kampf eingelaſſen; denn dieſer iſt die andre weſentliche und darum von jener unzerſtörte und nur beleidigte Macht. Er hat aber gegen das gewalthabende am Tage liegende Geſetz ſeine Hülfe zur wirklichen Ausführung nur an dem blutloſen Schatten. Als das Geſetz der Schwäche

und der Dunkelheit unterliegt er daher zunächst dem Gesetze des Tages und der Kraft, denn jene Gewalt gilt unten, nicht auf Erden. Allein das Wirkliche, das dem Innerlichen seine Ehre und Macht genommen, hat damit sein Wesen aufgezehrt. Der offenbare Geist hat die Wurzel seiner Kraft in der Unterwelt; die ihrer selbst sichere und sich versichernde Gewißheit des Volks hat die Wahrheit ihres Alle in Eins bindenden Eides nur in der bewußtlosen und stummen Substanz Aller, in den Wassern der Vergessenheit. Hierdurch verwandelt sich die Vollbringung des offenbaren Geistes in das Gegentheil, und er erfährt, daß sein höchstes Recht das höchste Unrecht, sein Sieg vielmehr sein eigner Untergang ist. Der Todte, dessen Recht gekränkt ist, weiß darum für seine Rache Werkzeuge zu finden, welche von gleicher Wirklichkeit und Gewalt sind mit der Macht, die ihn verletzt. Diese Mächte sind andere Gemeinwesen, deren Altäre die Hunde oder Vögel mit der Leiche besudelten, welche nicht durch die ihr gebührende Zurückgabe an das elementarische Individuum in die bewußtlose Allgemeinheit erhoben, sondern über der Erde im Reiche der Wirklichkeit geblieben sind und als die Kraft des göttlichen Gesetzes nun eine selbstbewußte wirkliche Allgemeinheit erhalten. Sie machen sich feindlich auf, und zerstören das Gemeinwesen, das seine Kraft, die Pietät der Familie, entehrt und zerbrochen hat.

In dieser Vorstellung hat die Bewegung des menschlichen und göttlichen Gesetzes den Ausdruck ihrer Nothwendigkeit an Individuen, an denen das Allgemeine als ein Pathos und die Thätigkeit der Bewegung als individuelles Thun erscheint, welches der Nothwendigkeit derselben den Schein der Zufälligkeit giebt. Aber die Individualität und das Thun macht das Princip der Einzelnheit überhaupt aus, das in seiner reinen Allgemeinheit das innere göttliche Gesetz genannt wurde. Als Moment des offenbaren Gemeinwesens hat es nicht nur jene unterirdische oder — in seinem Daseyn äußerliche Wirksamkeit, sondern ein ebenso offenbares an dem wirklichen Volke wirkliches Daseyn und Bewegung. In dieser

Form genommen, erhält das, was als einfache Bewegung des individualiſirten Pathos vorgeſtellt wurde, ein anderes Ausſehen, und das Verbrechen und die dadurch begründete Zerſtörung des Gemeinweſens die eigentliche Form ihres Daſeyns. — Das menſchliche Geſetz alſo in ſeinem allgemeinen Daſeyn, das Gemeinweſen, in ſeiner Bethätigung überhaupt die Männlichkeit, in ſeiner wirklichen Bethätigung die Regierung iſt, bewegt und erhält ſich dadurch, daß es die Abſonderung der Penaten oder die ſelbſtſtändige Vereinzelung in Familien, welchen die Weiblichkeit vorſteht, in ſich aufzehrt, und ſie in der Continuität ſeiner Flüſſigkeit aufgelöſt erhält. Die Familie iſt aber zugleich überhaupt ſein Element, das einzelne Bewußtſeyn allgemeiner bethätigender Grund. Indem das Gemeinweſen ſich nur durch die Störung der Familienglückſeligkeit und die Auflöſung des Selbſtbewußtſeyns in das allgemeine ſein Beſtehen giebt, erzeugt es ſich an dem, was es unterdrückt und was ihm zugleich weſentlich iſt, an der Weiblichkeit überhaupt ſeinen innern Feind. Dieſe, — die ewige Ironie des Gemeinweſens — verändert durch die Intrigue den allgemeinen Zweck der Regierung in einen Privatzweck, verwandelt ihre allgemeine Thätigkeit in ein Werk dieſes beſtimmten Individuums, und verkehrt das allgemeine Eigenthum des Staates zu einem Beſitz und Putz der Familie. Sie macht hierdurch die ernſthafte Weisheit des reifen Alters, das, der Einzelnheit, — der Luſt und dem Genuſſe, ſowie der wirklichen Thätigkeit — abgeſtorben, nur das Allgemeine denkt und beſorgt, zum Spotte für den Muthwillen der unreifen Jugend und zur Verachtung für ihren Enthuſiasmus; erhebt überhaupt die Kraft der Jugend zum Geltenden, — des Sohnes, an dem die Mutter ihren Herrn geboren, des Bruders, an dem die Schweſter den Mann als ihres gleichen hat, des Jünglings, durch den die Tochter, ihrer Unſelbſtſtändigkeit entnommen, den Genuß und die Würde der Frauenſchaft erlangt. — Das Gemeinweſen kann ſich aber nur durch Unterdrückung dieſes Geiſtes der Einzelnheit erhalten, und, weil er weſentliches Moment iſt,

erzeugt es ihn zwar ebenso, und zwar durch die unterdrückende Haltung gegen denselben als ein feindseliges Princip. Dieses würde jedoch, da es vom allgemeinen Zwecke sich trennend nur böse und in sich nichtig ist, nichts vermögen, wenn nicht das Gemeinwesen selbst die Kraft der Jugend, die Männlichkeit, welche nicht reif noch innerhalb der Einzelnheit steht, als die Kraft des Ganzen anerkennte. Denn es ist ein Volk, es ist selbst Individualität und wesentlich nur so für sich, daß andere Individualitäten für es sind, daß es sie von sich ausschließt und sich unabhängig von ihnen weiß. Die negative Seite des Gemeinwesens, nach innen die Vereinzelung der Individuen unterdrückend, nach außen aber selbstthätig, hat an der Individualität seine Waffen. Der Krieg ist der Geist und die Form, worin das wesentliche Moment der sittlichen Substanz, die absolute Freiheit des sittlichen Selbstwesens von allem Daseyn, in ihrer Wirklichkeit und Bewährung vorhanden ist. Indem er einer Seits den einzelnen Systemen des Eigenthums und der persönlichen Selbstständigkeit wie auch der einzelnen Persönlichkeit selbst die Kraft des Negativen zu fühlen giebt, erhebt anderer Seits in ihm eben dieß negative Wesen sich als das Erhaltende des Ganzen; der tapfere Jüngling, an welchem die Weiblichkeit ihre Lust hat, das unterdrückte Princip des Verderbens tritt an den Tag und ist das Geltende. Nun ist es die natürliche Kraft, und das, was als Zufall des Glücks erscheint, welche über das Daseyn des sittlichen Wesens und die geistige Nothwendigkeit entscheiden; weil auf Stärke und Glück das Daseyn des sittlichen Wesens beruht, so ist schon entschieden, daß es zu Grunde gegangen. — Wie vorhin nur Penaten im Volksgeiste, so gehen die lebendigen Volksgeister durch ihre Individualität jetzt in einem allgemeinen Gemeinwesen zu Grunde, dessen einfache Allgemeinheit geistlos und todt, und dessen Lebendigkeit das einzelne Individuum, als Einzelnes, ist. Die sittliche Gestalt des Geistes ist verschwunden, und es tritt eine andere an ihre Stelle.

Dieſer Untergang der ſittlichen Subſtanz und ihr Uebergang in eine andere Geſtalt iſt alſo dadurch beſtimmt, daß das ſittliche Bewußtſeyn auf das Geſetz weſentlich unmittelbar gerichtet iſt; in dieſer Beſtimmung der Unmittelbarkeit liegt, daß in die Handlung der Sittlichkeit die Natur überhaupt hereinkommt. Ihre Wirklichkeit offenbart nur den Widerſpruch und den Keim des Verderbens, den die ſchöne Einmüthigkeit und das ruhige Gleichgewicht des ſittlichen Geiſtes eben an dieſer Ruhe und Schönheit ſelbſt hat; denn die Unmittelbarkeit hat die widerſprechende Bedeutung, die bewußtloſe Ruhe der Natur, und die ſelbſtbewußte unruhige Ruhe des Geiſtes zu ſein. — Um dieſer Natürlichkeit willen iſt überhaupt dieſes ſittliche Volk eine durch die Natur beſtimmte und daher beſchränkte Individualität, und findet alſo ihre Aufhebung an einer andern. Indem aber dieſe Beſtimmtheit, die im Daſeyn geſetzt, Beſchränkung, aber ebenſo das Negative überhaupt, und das Selbſt der Individualität iſt, — verſchwindet, iſt das Leben des Geiſtes und dieſe in Allen ihrer ſelbſtbewußte Subſtanz, verloren. Sie tritt als eine formelle Allgemeinheit an ihnen heraus, iſt ihnen nicht mehr als lebendiger Geiſt inwohnend, ſondern die einfache Gediegenheit ihrer Individualität iſt in viele Puncte zerſprungen.

c. Rechtszuſtand.

Die allgemeine Einheit, in welche die lebendige unmittelbare Einheit der Individualität und der Subſtanz zurückgeht, iſt das geiſtloſe Gemeinweſen, das aufgehört hat, die ſelbſtbewußte Subſtanz der Individuen zu ſeyn, und worin ſie jetzt nach ihrem einzelnen Fürſichſeyn als Selbſtweſen und Subſtanzen gelten. Das Allgemeine in die Atome der abſolut vielen Individuen zerſplittert, dieſer geſtorbene Geiſt iſt eine Gleichheit, worin Alle als Jede, als Perſonen gelten. — Was in der Welt der Sittlichkeit das verborgene göttliche Geſetz genannt wurde, iſt in der That aus ſeinem Innern in die Wirklichkeit getreten; in jener galt und war der Einzelne wirklich, nur als das allgemeine Blut der Fa-

milie. Als dieſer Einzelne war er der ſelbſtloſe abgeſchiedene Geiſt; nun aber iſt er aus ſeiner Unwirklichkeit hervorgetreten. Weil die ſittliche Subſtanz nur der wahre Geiſt iſt, darum geht er in die Gewißheit ſeiner ſelbſt zurück; jene iſt er als das poſitive Allgemeine, aber ſeine Wirklichkeit iſt, negatives allgemeines Selbſt zu ſeyn. — Wir ſahen die Mächte und die Geſtalten der ſittlichen Welt in der einfachen Nothwendigkeit des leeren Schickſals verſinken. Dieſe ihre Macht iſt die in ihre Einfachheit ſich reflectirende Subſtanz; aber das in ſich reflectirende abſolute Weſen, eben jene Nothwendigkeit des leeren Schickſals, iſt nichts Anderes als das Ich des Selbſtbewußtſeyns.

Dieſes gilt hiermit nunmehr als das an und für ſich ſeiende Weſen; dieß Anerkanntſeyn iſt ſeine Subſtantialität; aber ſie iſt die abſtracte Allgemeinheit, weil ihr Inhalt dieſes ſpröde Selbſt, nicht das in der Subſtanz aufgelöſte iſt.

Die Perſönlichkeit iſt alſo hier aus dem Leben der ſittlichen Subſtanz herausgetreten; ſie iſt die wirklich geltende Selbſtſtändigkeit des Bewußtſeyns. Der unwirkliche Gedanke derſelben, der ſich durch Verzichtthun auf die Wirklichkeit wird, iſt früher als ſtoiſches Selbſtbewußtſeyn vorgekommen; wie dieſes aus der Herrſchaft und Knechtſchaft, als dem unmittelbaren Daſeyn des Selbſtbewußtſeyns, ſo iſt die Perſönlichkeit aus dem unmittelbaren Geiſte — der der allgemeine herrſchende Wille Aller und ebenſo ihr dienender Gehorſam iſt, hervorgegangen. Was dem Stoicismus nur in der Abſtraction das Anſich war, iſt nun wirkliche Welt. Er iſt nichts Anderes, als das Bewußtſeyn, welches das Princip des Rechtszuſtandes, die geiſtloſe Selbſtſtändigkeit, auf ſeine abſtracte Form bringt; durch ſeine Flucht aus der Wirklichkeit erreichte es nur den Gedanken der Selbſtſtändigkeit; es iſt abſolut für ſich dadurch, daß es ſein Weſen nicht an irgend ein Daſeyn knüpft, ſondern jedes Daſein aufgeben will, und ſein Weſen allein in die Einheit des reinen Denkens ſetzt. Auf dieſelbe Weiſe iſt das Recht der Perſon weder an ein reicheres

oder mächtigeres Daſeyn des Individuums als eines ſolchen, noch auch an einen allgemeinen lebendigen Geiſt geknüpft, ſondern vielmehr an das reine Eins ſeiner abſtracten Wirklichkeit oder an es, als Selbſtbewußtſeyn überhaupt.

Wie nun die abſtracte Selbſtſtändigkeit des Stoicismus ihre Verwirklichung darſtellte, ſo wird auch dieſe letztere die Bewegung jener erſten wiederholen. Jene geht in die ſceptiſche Verwirrung des Bewußtſeyns über, in eine Faſelei des Negativen, welche geſtaltlos von einer Zufälligkeit des Seyns und Gedankens zur andern irrt, ſie zwar in der abſoluten Selbſtſtändigkeit auflöſt, aber eben ſo ſehr wieder erzeugt; und in der That nur der Widerſpruch der Selbſtſtändigkeit und Unſelbſtſtändigkeit des Bewußtſeyns iſt. — Ebenſo iſt die perſönliche Selbſtſtändigkeit des Rechts vielmehr dieſe gleiche allgemeine Verwirrung und gegenſeitige Auflöſung. Denn was als das abſolute Weſen gilt, iſt das Selbſtbewußtſeyn als das reine leere Eins der Perſon. Gegen dieſe leere Allgemeinheit hat die Subſtanz die Form der Erfüllung und des Inhalts, und dieſer iſt nun völlig frei gelaſſen und untergeordnet; denn der Geiſt iſt nicht mehr vorhanden, der ihn unterjochte, und in ſeiner Einheit zuſammenhielt. — Dieß leere Eins der Perſon iſt daher in ſeiner Realität ein zufälliges Daſeyn und weſenloſes Bewegen und Thun, welches zu keinem Beſtand kommt. Wie der Scepticismus, iſt der Formalismus des Rechts alſo durch ſeinen Begriff ohne eigenthümlichen Inhalt, findet ein mannigfaltiges Beſtehen, den Beſitz, vor, und drückt ihm dieſelbe abſtracte Allgemeinheit, wodurch er Eigenthum heißt, auf, wie jener. Wenn aber die ſo beſtimmte Wirklichkeit im Scepticismus Schein überhaupt heißt, und nur einen negativen Werth hat, ſo hat ſie im Rechte einen poſitiven. Jener negative Werth beſteht darin, daß das Wirkliche die Bedeutung des Selbſts als Denkens, als des Anſich-allgemeinen hat, dieſer poſitive aber darin, daß es Mein in der Bedeutung der Kategorie, als ein anerkanntes und wirkliches Gelten iſt. — Beides iſt daſſelbe abſtracte Allgemeine; der

wirkliche Inhalt oder die Bestimmtheit des Meinen — es sey nun eines äußerlichen Besitzes, oder auch des innern Reichthums oder Armuth des Geistes und Charakters, ist nicht in dieser leeren Form enthalten und geht sie nichts an. Er gehört also einer eignen Macht an, die ein Anderes als das Formalallgemeine, die der Zufall und die Willkür ist. — Das Bewußtseyn des Rechts erfährt darum in seinem wirklichen Gelten selbst vielmehr den Verlust seiner Realität und seine vollkommene Unwesentlichkeit, und ein Individuum als eine Person bezeichnen ist Ausdruck der Verachtung.

Die freie Macht des Inhalts bestimmt sich so, daß die Zerstreuung in die absolute Vielheit der persönlichen Atome durch die Natur dieser Bestimmtheit zugleich in Einen ihnen fremden und eben so geistlosen Punkt gesammelt ist, der eines Theils gleich der Sprödigkeit ihrer Personalität rein einzelne Wirklichkeit ist, aber im Gegensatze gegen ihre leere Einzelnheit, zugleich die Bedeutung alles Inhalts, dadurch des realen Wesens für sie hat, und gegen ihre vermeinte absolute, an sich aber wesenlose Wirklichkeit die allgemeine Macht und absolute Wirklichkeit ist. Dieser Herr der Welt ist sich auf diese Weise die absolute zugleich alles Daseyn in sich befassende Person, für deren Bewußtseyn kein höherer Geist existirt. Er ist Person; aber die einsame Person, welche Allen gegenübergetreten; diese Alle machen die geltende Allgemeinheit der Person aus, denn das Einzelne als solches ist wahr nur als allgemeine Vielheit der Einzelnheit, von dieser abgetrennt ist das einsame Selbst in der That das unwirkliche kraftlose Selbst. — Zugleich ist es das Bewußtseyn des Inhalts, der jener allgemeinen Persönlichkeit gegenübergetreten ist. Dieser Inhalt aber von seiner negativen Macht befreit, ist das Chaos der geistigen Mächte, die entfesselt als elementarische Wesen in wilder Ausschweifung sich gegen einander toll und zerstörend bewegen; ihr kraftloses Selbstbewußtseyn ist die machtlose Umschließung und der Boden ihres Tumultes. Sich so als den Inbegriff aller wirk-

lichen Mächte wiſſend, iſt dieſer Herr der Welt das ungeheure Selbſtbewußtſeyn, das ſich als den wirklichen Gott weiß; indem er aber nur das formale Selbſt iſt, das ſie nicht zu bändigen vermag, iſt ſeine Bewegung und Selbſtgenuß die eben ſo ungeheure Ausſchweifung.

Der Herr der Welt hat das wirkliche Bewußtſeyn deſſen, was er iſt, der allgemeinen Macht der Wirklichkeit, in der zerſtörenden Gewalt, die er gegen das ihm gegenüberſtehende Selbſt ſeiner Unterthanen ausübt. Denn ſeine Macht iſt nicht die Einigkeit des Geiſtes, worin die Perſonen ihr eigenes Selbſtbewußtſeyn erkennten, vielmehr ſind ſie als Perſonen für ſich und ſchließen die Kontinuität mit Anderen aus der abſoluten Sprödigkeit ihrer Punktualität aus; ſie ſind alſo in einem nur negativen Verhältniſſe wie zu einander ſo zu ihm, der ihre Beziehung oder Kontinuität iſt. Als dieſe Kontinuität iſt er das Weſen und der Inhalt ihres Formalismus; aber der ihnen fremde Inhalt, und das feindliche Weſen, welches gerade dasjenige, was für ſie als ihr Weſen gilt, das inhaltsleere Fürſichſeyn, vielmehr aufhebt; — und als die Kontinuität ihrer Perſönlichkeit eben dieſe zerſtört. Die rechtliche Perſönlichkeit erfährt alſo, indem der ihr fremde Inhalt ſich in ihr geltend macht, und er macht ſich in ihnen geltend, weil er ihre Realität iſt, — vielmehr ihre Subſtanzloſigkeit. Das zerſtörende Wühlen in dieſem weſenloſen Boden giebt ſich dagegen das Bewußtſeyn ſeiner Allherrſchaft, aber dieſes Selbſt iſt bloßes Verwüſten, daher nur außer ſich, und vielmehr das Wegwerfen ſeines Selbſtbewußtſeyns.

So iſt die Seite beſchaffen, in welcher das Selbſtbewußtſein als abſolutes Weſen wirklich iſt. Das aus dieſer Wirklichkeit aber in ſich zurückgetriebene Bewußtſeyn denkt dieſe ſeine Unweſenheit; wir ſahen früher die ſtoiſche Selbſtſtändigkeit des reinen Denkens durch den Skepticismus hindurch gehen und in dem unglücklichen Bewußtſeyn ihre Wahrheit finden, — die Wahrheit, welche Bewandtniß es mit ſeinem An- und Fürſichſeyn hat. Wenn

dieß Wissen damals nur als die einseitige Ansicht des Bewußtseins als eines solchen erschien, so ist hier ihre wirkliche Wahrheit eingetreten. Sie besteht darin, daß dieß allgemeine Gelten des Selbstbewußtseyns die ihm entfremdete Realität ist. Dieß Gelten ist die allgemeine Wirklichkeit des Selbsts, aber sie ist unmittelbar ebenso die Verkehrung; sie ist der Verlust seines Wesens. — Die in der sittlichen Welt nicht vorhandene Wirklichkeit des Selbsts ist durch ihr Zurückgehen in die Person gewonnen worden; was in jener einig war, tritt nun entwickelt, aber sich entfremdet auf.

B.

Der sich entfremdete Geist; die Bildung.

Die sittliche Substanz erhielt den Gegensatz in ihr einfaches Bewußtseyn eingeschlossen, und dieses in unmittelbarer Einheit mit seinem Wesen. Das Wesen hat darum die einfache Bestimmtheit des Seyns für das Bewußtseyn, das unmittelbar darauf gerichtet, und dessen Sitte es ist; weder gilt das Bewußtseyn sich als dieses ausschließende Selbst, noch hat die Substanz die Bedeutung eines aus ihm ausgeschlossenen Daseyns, mit dem es sich nur durch die Entfremdung seiner selbst Eins zu setzen und sie zugleich hervorzubringen hätte. Aber derjenige Geist, dessen Selbst das Absolut-discrete ist, hat seinen Inhalt sich als eine ebenso harte Wirklichkeit gegenüber, und die Welt hat hier die Bestimmung, ein Aeußerliches, das Negative des Selbstbewußtseyns zu seyn. Aber diese Welt ist geistiges Wesen, sie ist an sich die Durchdringung des Seyns und der Individualität; dieß ihr Daseyn ist das Werk des Selbstbewußtseyns; aber ebenso unmittelbar vorhandene ihm fremde Wirklichkeit, welche eigenthümliches Seyn hat, und worin es sich nicht erkennt. Sie ist das äußerliche Wesen, und der freie Inhalt des Rechts; aber diese äußerliche Wirklichkeit, welche der Herr der Welt des Rechts in sich befaßt, ist nicht nur dieses zufällig für das Selbst vorhandene ele-

mentarische Wesen, sondern sie ist seine aber nicht positive Arbeit, — vielmehr seine negative. Sie erhält ihr Daseyn durch die eigene Entäußerung und Entwesung des Selbstbewußtseins, welche ihm in der Verwüstung, die in der Welt des Rechts herrscht, die äußerliche Gewalt der losgebundenen Elemente anzuthun scheint. Diese für sich sind nur das reine Verwüsten, und die Auflösung ihrer selbst; diese Auflösung aber, dieß ihr negatives Wesen ist eben das Selbst; es ist ihr Subjekt, ihr Thun und Werden. Dieß Thun und Werden aber, wodurch die Substanz wirklich wird, ist die Entfremdung der Persönlichkeit, denn das unmittelbar, d. h. ohne Entfremdung an und für sich geltende Selbst ist ohne Substanz, und das Spiel jener tobenden Elemente; seine Substanz ist also seine Entäußerung selbst, und die Entäußerung ist die Substanz, oder die zu einer Welt sich ordnenden und sich dadurch erhaltenden geistigen Mächte.

Die Substanz ist auf diese Weise Geist, selbstbewußte Einheit des Selbsts und des Wesens, aber beides hat auch die Bedeutung der Entfremdung für einander. Er ist Bewußtseyn einer für sich freien gegenständlichen Wirklichkeit; diesem Bewußtseyn aber steht jene Einheit des Selbsts und des Wesens gegenüber, dem wirklichen das reine Bewußtseyn. Einer Seits geht das wirkliche Selbstbewußtseyn durch seine Entäußerung in die wirkliche Welt über, und diese in jenes zurück; anderer Seits aber ist eben diese Wirklichkeit, sowohl die Person, als die Gegenständlichkeit, aufgehoben; sie sind rein allgemeine. Diese ihre Entfremdung ist das reine Bewußtseyn, oder das Wesen. Die Gegenwart hat unmittelbar den Gegensatz an ihrem Jenseits, das ihr Denken und Gedachtseyn; so wie dieß am Diesseits, das seine ihm entfremdete Wirklichkeit ist.

Dieser Geist bildet sich daher nicht nur Eine Welt, sondern eine gedoppelte, getrennte und entgegengesetzte aus. — Die Welt des sittlichen Geistes ist seine eigne Gegenwart; und daher jede Macht derselben in dieser Einheit, und insofern beide sich unter-

ſcheiden, im Gleichgewichte mit dem Ganzen. Nichts hat die Bedeutung des Negativen des Selbſtbewußtſeyns; ſelbſt der abgeſchiedene Geiſt iſt im Blute der Verwandtſchaft, im Selbſt der Familie gegenwärtig, und die allgemeine Macht der Regierung iſt der Wille, das Selbſt des Volks. Hier aber bedeutet das Gegenwärtige nur gegenſtändliche Wirklichkeit, die ihr Bewußtſeyn jenſeits hat; jedes einzelne Moment als Weſen empfängt dieß und damit die Wirklichkeit von einem Andern, und inſofern es wirklich iſt, iſt ſein Weſen ein Anderes als ſeine Wirklichkeit. Nichts hat einen in ihm ſelbſt gegründeten und inwohnenden Geiſt, ſondern iſt außer ſich in einem fremden, das Gleichgewicht des Ganzen iſt nicht die bei ſich ſelbſt bleibende Einheit und ihre in ſich zurückgekehrte Beruhigung, ſondern beruht auf der Entfremdung des Entgegengeſetzten. Das Ganze iſt daher, wie jedes einzelne Moment, eine ſich entfremdete Realität; es zerfällt in ein Reich, worin das Selbſtbewußtſeyn wirklich ſowohl es als ſein Gegenſtand iſt, und in ein anderes, das Reich des reinen Bewußtſeyns, welches jenſeits des Erſten nicht wirkliche Gegenwart hat, ſondern im Glauben iſt. Wie nun die ſittliche Welt aus der Trennung des göttlichen und menſchlichen Geſetzes und ihrer Geſtalten, und ihr Bewußtſeyn aus der Trennung in das Wiſſen und in die Bewußtloſigkeit zurück in ſein Schickſal, in das Selbſt als die negative Macht dieſes Gegenſatzes geht, ſo werden auch dieſe beiden Reiche des ſich entfremdeten Geiſtes in das Selbſt zurückkehren; aber wenn jenes das erſte unmittelbar geltende Selbſt, die einzelne Perſon, war; ſo wird dieß zweite, das aus ſeiner Entäußerung in ſich zurückkehrt, das allgemeine Selbſt, das den Begriff erfaſſende Bewußtſeyn ſeyn, und dieſe geiſtigen Welten, deren alle Momente eine fixirte Wirklichkeit und ungeiſtiges Beſtehen von ſich behaupten, werden ſich in der reinen Einſicht auflöſen. Sie als das ſich ſelbſt erfaſſende Selbſt vollendet die Bildung; ſie faßt nichts als das Selbſt, und alles als das Selbſt auf, d. h. ſie begreift Alles, tilgt alle Gegen-

ſtändlichkeit, und verwandelt alles Anſichſeyn in ein Fürſichſeyn. Gegen den Glauben als das fremde jenſeits liegende Reich des Weſens gekehrt, iſt ſie die Aufklärung. Dieſe vollendet auch an dieſem Reiche, wohin ſich der entfremdete Geiſt, als in das Bewußtſeyn der ſich ſelbſt gleichen Ruhe rettet, die Entfremdung; ſie verwirrt ihm die Haushaltung, die er hier führt, dadurch, daß ſie die Geräthſchaften der dieſſeitigen Welt hineinbringt, die er als ſein Eigenthum nicht verläugnen kann, weil ſein Bewußtſeyn ihr gleichfalls angehört. — In dieſem negativen Geſchäfte realiſirt zugleich die reine Einſicht ſich ſelbſt, und bringt ihren eigenen Gegenſtand, das unerkennbare abſolute Weſen und das Nützliche hervor. Indem auf dieſe Weiſe die Wirklichkeit alle Subſtantialität verloren, und nichts mehr an ſich in ihr iſt, ſo iſt wie das Reich des Glaubens, ſo auch das der realen Welt geſtürzt, und dieſe Revolution bringt die abſolute Freiheit hervor, womit der vorher entfremdete Geiſt vollkommen in ſich zurückgegangen iſt, dieß Land der Bildung verläßt, und in ein anderes Land, in das Land des moraliſchen Bewußtſeyns übergeht.

I.

Die Welt des ſich entfremdeten Geiſtes.

Die Welt dieſes Geiſtes zerfällt in die gedoppelte; die erſte iſt die Welt der Wirklichkeit oder ſeiner Entfremdung ſelbſt; die andere aber die, welche er, über die erſte ſich erhebend, im Aether des reinen Bewußtſeyns ſich erbaut. Dieſe, jener Entfremdung entgegengeſetzt, iſt eben darum nicht frei davon, ſondern vielmehr nur die andere Form der Entfremdung, welche eben darin beſteht, in zweierlei Welten das Bewußtſeyn zu haben, und beide umfaßt. Es iſt alſo nicht das Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Weſens, wie es an und für ſich iſt, nicht die Religion, welche hier betrachtet wird, ſondern der Glauben, inſofern er die Flucht aus der wirklichen Welt und alſo nicht an und für ſich iſt.

Diese Flucht aus dem Reiche der Gegenwart ist daher an ihr selbst unmittelbar die gedoppelte. Das reine Bewußtseyn ist das Element, in welches der Geist sich erhebt; aber es ist nicht nur das Element des Glaubens, sondern ebenso des Begriffs; beide treten daher zugleich mit einander ein, und jener kommt nur in Betracht im Gegensatze gegen diesen.

a. Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit.

Der Geist dieser Welt ist das von einem Selbstbewußtseyn durchdrungene geistige Wesen, das sich als dieses für sich seyende unmittelbar gegenwärtig, und das Wesen als eine Wirklichkeit sich gegenüber weiß. Aber das Daseyn dieser Welt, so wie die Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns beruht auf der Bewegung, daß dieses seiner Persönlichkeit sich entäußert, hierdurch seine Welt hervorbringt, und sich gegen sie als eine fremde so verhält, daß es sich ihrer nunmehr zu bemächtigen hat. Aber die Entsagung seines Fürsichseyns ist selbst die Erzeugung der Wirklichkeit, und durch sie bemächtigt es sich also unmittelbar derselben. — Oder das Selbstbewußtseyn ist nur Etwas, es hat nur Realität, insofern es sich selbst entfremdet; hierdurch setzt es sich als Allgemeines, und diese seine Allgemeinheit ist sein Gelten und seine Wirklichkeit. Diese Gleichheit mit Allen ist daher nicht jene Gleichheit des Rechts, nicht jenes unmittelbare Anerkanntseyn und Gelten des Selbstbewußtseyns, darum weil es ist; sondern daß es gelte, ist durch die entfremdende Vermittelung, sich dem Allgemeinen gemäß gemacht zu haben. Die geistlose Allgemeinheit des Rechts nimmt jede natürliche Weise des Charakters wie des Daseyns in sich auf und berechtigt sie. Die Allgemeinheit aber welche hier gilt, ist die gewordene, und darum ist sie wirklich.

Wodurch also das Individuum hier Gelten und Wirklichkeit hat, ist die Bildung. Seine wahre ursprüngliche Natur und Substanz ist der Geist der Entfremdung des natürlichen Seyns. Diese Entäußerung ist daher ebenso Zweck als Daseyn desselben; sie ist zugleich das Mittel oder der

Uebergang sowohl der gedachten Substanz in die Wirklichkeit, als umgekehrt der bestimmten Individualität in die Wesentlichkeit. Diese Individualität bildet sich zu dem, was sie an sich ist, und erst dadurch ist sie an sich und hat wirkliches Daseyn; so viel sie Bildung hat, so viel Wirklichkeit und Macht. Obwohl das Selbst als Dieses sich hier wirklich weiß, so besteht doch seine Wirklichkeit allein in dem Aufheben des natürlichen Selbsts; die ursprünglich bestimmte Natur reducirt sich daher auf den unwesentlichen Unterschied der Größe, auf eine größere oder geringere Energie des Willens. Aber Zweck und Inhalt desselben gehört allein der allgemeinen Substanz selbst an, und kann nur ein Allgemeines seyn; die Besonderheit einer Natur, die Zweck und Inhalt wird, ist etwas Unmächtiges und Unwirkliches; sie ist eine Art, die sich vergeblich und lächerlich abmüht, sich ins Werk zu setzen; sie ist der Widerspruch, dem Besonderen die Wirklichkeit zu geben, die unmittelbar das Allgemeine ist. Wenn daher fälschlicher Weise die Individualität in die Besonderheit der Natur und des Charakters gesetzt wird, so finden sich in der realen Welt keine Individualitäten und Charaktere, sondern die Individuen haben ein gleiches Daseyn für einander; jene vermeintliche Individualität ist eben nur das gemeinte Daseyn, welches in dieser Welt, worin nur das Sichselbstentäußernde und darum nur das Allgemeine Wirklichkeit erhält, kein Bleiben hat. — Das Gemeinte gilt darum für das, was es ist, für eine Art. Art ist nicht ganz dasselbe, was Espèce, „von allen Spitznamen der fürchterlichste; denn er bezeichnet die Mittelmäßigkeit, und drückt die höchste Stufe der Verachtung aus." Art und in seiner Art gut seyn ist aber ein deutscher Ausdruck, welcher dieser Bedeutung die ehrliche Miene hinzufügt, als ob es nicht so schlimm gemeint sei, oder welcher auch in der That das Bewußtseyn, was Art, und was Bildung und Wirklichkeit ist, noch nicht in sich schließt.

Was in Beziehung auf das einzelne Individuum als seine

Bildung erscheint, ist das wesentliche Moment der Substanz selbst, nämlich das unmittelbare Uebergehen ihrer gedachten Allgemeinheit in die Wirklichkeit, oder die einfache Seele derselben, wodurch das Ansich Anerkanntes und Daseyn ist. Die Bewegung der sich bildenden Individualität ist daher unmittelbar das Werden derselben, als des allgemeinen gegenständlichen Wesens, d. h. das Werden der wirklichen Welt. Diese, obwohl geworden durch die Individualität, ist für das Selbstbewußtseyn ein unmittelbar Entfremdetes, und hat für es die Form unverrückter Wirklichkeit. Aber gewiß zugleich, daß sie seine Substanz ist, geht es sich derselben zu bemächtigen; es erlangt diese Macht über sie durch die Bildung, welche von dieser Seite so erscheint, daß es sich der Wirklichkeit gemäß macht, und so viel als die Energie des ursprünglichen Charakters und Talents ihm zuläßt. Was hier als die Gewalt des Individuums erscheint, unter welche die Substanz komme, und hiermit aufgehoben werde, ist dasselbe, was die Verwirklichung der letztern ist. Denn die Macht des Individuums besteht darin, daß es sich ihr gemäß macht, d. h., daß es sich seines Selbsts entäußert, also sich als die gegenständliche seyende Substanz setzt. Seine Bildung und seine eigne Wirklichkeit ist daher die Verwirklichung der Substanz selbst.

Das Selbst ist sich nur als aufgehobenes wirklich. Es macht daher für es nicht die Einheit des Bewußtseyns seiner selbst und des Gegenstandes aus; sondern dieser ist ihm das Negative seiner. — Durch das Selbst als die Seele wird die Substanz also so in ihren Momenten ausgebildet, daß das Entgegengesetzte das Andere begeistet, jedes durch seine Entfremdung dem Andern Bestehen giebt, und es ebenso von ihm erhält. Zugleich hat jedes Moment seine Bestimmtheit als ein unüberwindliches Gelten, und eine feste Wirklichkeit gegen das Andere. Das Denken fixirt diesen Unterschied auf die allgemeinste Weise durch die absolute Entgegensetzung von Gut und Schlecht, die, sich fliehend, auf keine Weise dasselbe werden können. Aber dieses feste

Seyn hat zu ſeiner Seele den unmittelbaren Uebergang in das Entgegengeſetzte; das Daſeyn iſt vielmehr die Verkehrung jeder Beſtimmtheit in ihre entgegengeſetzte, und nur dieſe Entfremdung iſt das Weſen und Erhaltung des Ganzen. Dieſe verwirklichende Bewegung und Begeiſtung der Momente iſt nun zu betrachten; die Entfremdung wird ſich ſelbſt entfremden und das Ganze durch ſie in ſeinen Begriff ſich zurücknehmen.

Zuerſt iſt die einfache Subſtanz ſelbſt in der unmittelbaren Organiſation ihrer daſeyenden noch unbegeiſteten Momente zu betrachten. — Wie die Natur ſich in die allgemeinen Elemente auslegt, worunter die Luft das bleibende rein allgemeine durchſichtige Weſen iſt, — das Waſſer aber das Weſen, das immer aufgeopfert wird, — das Feuer ihre beſeelende Einheit, welche ihren Gegenſatz ebenſo immer auflöſt als ihre Einfachheit in ihn entzweit, — die Erde endlich der feſte Knoten dieſer Gliederung und das Subject dieſer Weſen wie ihres Proceſſes, ihr Ausgehen und ihre Rückkehr iſt, — ſo legt ſich in eben ſolche allgemeine aber geiſtige Maſſen das innere Weſen oder der einfache Geiſt der ſelbſtbewußten Wirklichkeit als eine Welt aus, — in die erſte Maſſe, das an ſich allgemeine ſich ſelbſtgleiche geiſtige Weſen; — in die andere, das fürſichſeyende in ſich ungleich gewordene ſich aufopfernde und hingebende Weſen, und in das dritte, welches als Selbſtbewußtſeyn Subject iſt, und die Kraft des Feuers unmittelbar an ihm ſelbſt hat; — im erſten Weſen iſt es ſeiner als des Anſichſeyns bewußt; in dem zweiten aber hat es das Werden des Fürſichſeyns durch die Aufopferung des Allgemeinen. Der Geiſt aber ſelbſt iſt das An- und Fürſichſeyn des Ganzen, das ſich in die Subſtanz als Bleibende, und in ſie als ſich Aufopfernde entzweit, und ebenſo ſie auch wieder in ſeine Einheit zurücknimmt, ſowohl als die ausbrechende ſie verzehrende Flamme, wie als die bleibende Geſtalt derſelben. — Wir ſehen, daß dieſe Weſen dem Gemeinweſen und der Familie der ſittlichen Welt entſprechen, ohne aber

den heimischen Geist zu besitzen, den diese haben; dagegen, wenn diesem das Schicksal fremd ist, so ist und weiß sich hier das Selbstbewußtseyn als die wirkliche Macht derselben.

Diese Glieder sind, sowohl wie sie zunächst innerhalb des reinen Bewußtseyns als Gedanken oder ansichseyende, als auch wie sie im wirklichen Bewußtseyn als gegenständliche Wesen vorgestellt werden, zu betrachten. — In jener Form der Einfachheit ist das Erste, als das sich selbst gleiche unmittelbare und unwandelbare Wesen aller Bewußtseyn, das Gute, — die unabhängige geistige Macht des Ansich, bei der die Bewegung des fürsichseyenden Bewußtseyns nur beiherspielt. Das Andere dagegen ist das passive geistige Wesen oder das Allgemeine, insofern es sich preisgiebt und die Individuen das Bewußtseyn ihrer Einzelnheit sich an ihm nehmen läßt; es ist das nichtige Wesen, das Schlechte. — Dieses absolute Aufgelöstwerden des Wesens ist selbst bleibend; wie das erste Wesen Grundlage Ausgangspunkt und Resultat der Individuen, und diese rein allgemein darin sind, so ist das zweite dagegen einer Seits das sich aufopfernde Seyn für Anderes, andrer Seits eben darum deren beständige Rückkehr zu sich selbst als das Einzelne und ihr bleibendes Fürsichwerden.

Aber diese einfachen Gedanken des Guten und Schlechten sind ebenso unmittelbar sich entfremdet; sie sind wirklich und im wirklichen Bewußtseyn als gegenständliche Momente. So ist das erste Wesen die Staatsmacht, das andere der Reichthum. — Die Staatsmacht ist, wie die einfache Substanz, so das allgemeine Werk; — die absolute Sache selbst, worin den Individuen ihr Wesen ausgesprochen und ihre Einzelnheit schlechthin nur Bewußtseyn ihrer Allgemeinheit ist; — sie ist ebenso das Werk und einfache Resultat, aus welchem dieß, daß es aus ihrem Thun herkömmt, verschwindet; es bleibt die absolute Grundlage und Bestehen alles ihres Thuns. — Diese einfache ätherische Substanz ihres Lebens ist durch diese Bestimmung ihrer

unwandelbaren Sichselbstgleichheit Seyn, und damit nur Seyn für Anderes. Sie ist also an sich unmittelbar das Entgegengesetzte ihrer selbst, Reichthum. Ob er zwar das Passive oder Nichtige ist, ist er ebenfalls allgemeines geistiges Wesen, ebenso das beständig werdende Resultat der Arbeit und des Thuns Aller, wie es sich wieder in den Genuß Aller auflöst. In dem Genusse wird die Individualität zwar für sich oder als einzelne, aber dieser Genuß selbst ist Resultat des allgemeinen Thuns; so wie er gegenseitig die allgemeine Arbeit und den Genuß aller hervorbringt. Das Wirkliche hat schlechthin die geistige Bedeutung, unmittelbar allgemein zu seyn. Es meint wohl in diesem Momente jeder Einzelne eigennützig zu handeln; denn es ist das Moment, worin er sich das Bewußtseyn giebt, für sich zu seyn, und er nimmt es deswegen nicht für etwas Geistiges; allein auch nur äußerlich angesehen, zeigt es sich, daß in seinem Genusse jeder Allen zu genießen giebt, in seiner Arbeit ebenso für Alle arbeitet als für sich, und alle für ihn. Sein Fürsichseyn ist daher an sich allgemein und der Eigennutz etwas nur Gemeintes, das nicht dazu kommen kann, dasjenige wirklich zu machen, was es meint, nämlich etwas zu thun, das nicht Allen zu gut käme.

In diesen beiden geistigen Mächten erkennt also das Selbstbewußtseyn seine Substanz, Inhalt und Zweck: es schaut sein Doppelwesen darin an, in der einen sein Ansichseyn, in der andern sein Fürsichseyn. — Es ist aber zugleich als der Geist, die negative Einheit ihres Bestehens und der Trennung der Individualität und des Allgemeinen, oder der Wirklichkeit und des Selbsts. Herrschaft und Reichthum sind daher für das Individuum als Gegenstände vorhanden, d. h. als solche, von denen es sich frei weiß und zwischen ihnen und selbst keines von beiden wählen zu können meint. Es tritt als dieses freie und reine Bewußtseyn dem Wesen als einem solchen gegenüber, das nur für es ist. Es hat alsdann das Wesen als Wesen in sich. — In

diesem reinen Bewußtseyn sind ihm die Momente der Substanz nicht Staatsmacht und Reichthum, sondern die Gedanken von Gut und Schlecht. — Das Selbstbewußtseyn ist aber ferner die Beziehung seines reinen Bewußtseyns auf sein wirkliches, des Gedachten auf das gegenständliche Wesen, es ist wesentlich das Urtheil. — Es hat sich zwar schon für die beiden Seiten des wirklichen Wesens durch ihre unmittelbaren Bestimmungen ergeben, welche das Gute, und welche das Schlechte sey; jenes die Staatsmacht, dieß der Reichthum. Allein dieß erste Urtheil kann nicht als ein geistiges Urtheil angesehen werden; denn in ihm ist die eine Seite nur als das Ansichseyende oder Positive, die andere nur als das Fürsichseyende und Negative bestimmt worden. Aber sie sind als geistige Wesen, jedes die Durchdringung beider Momente, also in jenen Bestimmungen nicht erschöpft; und das Selbstbewußtseyn, das sich auf sie bezieht, ist an und für sich; es muß daher sich auf jedes auf die gedoppelte Weise beziehen, wodurch sich ihre Natur, sich selbst entfremdete Bestimmungen zu seyn, herauskehren wird.

Dem Selbstbewußtseyn ist nun derjenige Gegenstand gut und an sich, worin es sich selbst, derjenige aber schlecht, worin es das Gegentheil seiner findet; das Gute ist die Gleichheit der gegenständlichen Realität mit ihm; das Schlechte aber ihre Ungleichheit. Zugleich was für es gut und schlecht ist, ist an sich gut und schlecht; denn es ist eben dasjenige, worin diese beiden Momente des Ansich- und des Für-es-seyns dasselbe sind; es ist der wirkliche Geist der gegenständlichen Wesen, und das Urtheil der Erweis seiner Macht an ihnen, die sie zu dem macht, was sie an sich sind. Nicht dieß, wie sie unmittelbar an sich selbst das Gleiche oder Ungleiche, d. h. das abstracte Ansich- oder Fürsichseyn sind, ist ihr Kriterium und ihre Wahrheit, sondern was sie in der Beziehung des Geistes auf sie sind; ihre Gleichheit oder Ungleichheit mit ihm. Seine Beziehung auf sie, die zuerst als Gegenstände gesetzt, durch ihn zum Ansich

werden, wird zugleich ihre Reflexion in ſich ſelbſt, durch welche ſie wirkliches geiſtiges Seyn erhalten, und, was ihr Geiſt iſt, hervortritt. Aber wie ihre erſte unmittelbare Beſtimmung ſich von der Beziehung des Geiſtes auf ſie unterſcheidet, ſo wird auch das dritte, der eigne Geiſt derſelben, ſich von dem zweiten unterſcheiden. — Das zweite Anſich derſelben zunächſt, das durch die Beziehung des Geiſtes auf ſie hervortritt, muß ſchon anders ausfallen als das unmittelbare; denn dieſe Vermittelung des Geiſtes bewegt vielmehr die unmittelbare Beſtimmtheit, und macht ſie zu etwas Anderem.

Hiernach findet nun das an- und fürſichſeyende Bewußtſeyn in der Staatsmacht wohl ſein einfaches Weſen und Beſtehen überhaupt, allein nicht ſeine Individualität als ſolche, wohl ſein Anſich-, nicht ſein Fürſichſeyn, es findet darin vielmehr das Thun als einzelnes Thun verläugnet und zum Gehorſam unterjocht. Das Individuum reflectirt ſich alſo vor dieſer Macht in ſich ſelbſt; ſie iſt ihm das unterdrückende Weſen und das Schlechte; denn ſtatt das Gleiche zu ſeyn, iſt ſie das der Individualität ſchlechthin Ungleiche. — Hingegen der Reichthum iſt das Gute; er geht auf allgemeinen Genuß, giebt ſich preis, und verſchafft Allen das Bewußtſeyn ihres Selbſts. Er iſt an ſich allgemeines Wohlthun; wenn er irgend eine Wohlthat verſagt, und nicht jedem Bedürfniſſe gefällig iſt, ſo iſt dieß eine Zufälligkeit, welche ſeinem allgemeinen nothwendigen Weſen, ſich allen Einzelnen mitzutheilen und tauſendhändiger Geber zu ſeyn, keinen Eintrag thut.

Dieſe beiden Urtheile geben den Gedanken von Gut und Schlecht einen Inhalt, welcher das Gegentheil von dem iſt, den ſie für uns hatten. — Das Selbſtbewußtſeyn hat ſich aber nur erſt unvollſtändig auf ſeine Gegenſtände bezogen, nämlich nur nach dem Maaßſtabe des Fürſichſeyns. Aber das Bewußtſeyn iſt ebenſo anſichſeyendes Weſen, und muß dieſe Seite gleichfalls zum Maaßſtabe machen, wodurch ſich erſt das geiſtige Urtheil

vollendet. Nach dieser Seite spricht ihm die Staatsmacht sein Wesen aus; sie ist Theils ruhendes Gesetz, Theils Regierung und Befehl, welcher die einzelnen Bewegungen des allgemeinen Thuns anordnet; das Eine die einfache Substanz selbst, das Andere ihr sich selbst und Alle belebendes und erhaltendes Thun. Das Individuum findet also darin seinen Grund und Wesen ausgedrückt, organisirt und bethätigt. — Hingegen durch den Genuß des Reichthums erfährt es nicht sein allgemeines Wesen, sondern erhält nur das vergängliche Bewußtseyn und den Genuß seiner selbst als einer fürsichseyenden Einzelnheit, und der Ungleichheit mit seinem Wesen. — Die Begriffe von Gut und Schlecht erhalten also hier den entgegengesetzten Inhalt gegen den vorherigen.

Diese beiden Weisen des Urtheilens finden jede eine Gleichheit und eine Ungleichheit; das erste urtheilende Bewußtseyn findet die Staatsmacht ungleich, den Genuß des Reichthums gleich mit ihm; das zweite hingegen die erstere gleich, und den letztern ungleich mit ihm. Es ist ein zweifaches Gleichfinden, und ein zweifaches Ungleichfinden, eine entgegengesetzte Beziehung auf die beiden realen Wesenheiten vorhanden. — Wir müssen dieses verschiedene Urtheilen selbst beurtheilen, wozu wir den aufgestellten Maaßstab anzulegen haben. Die gleichfindende Beziehung des Bewußtseyns ist hiernach das Gute, die ungleichfindende das Schlechte; und diese beiden Weisen der Beziehung sind nunmehr selbst als verschiedene Gestalten des Bewußtseyns festzuhalten. Das Bewußtseyn kommt dadurch, daß es sich auf verschiedene Weise verhält, selbst unter die Bestimmung der Verschiedenheit gut oder schlecht zu seyn, nicht darnach, daß es entweder das Fürsichseyn oder das reine Ansichseyn zum Princip hätte; denn beide sind gleich wesentliche Momente; das gedoppelte Urtheilen, das betrachtet wurde, stellte die Principien getrennt vor, und enthält daher nur abstracte Weisen des Urtheilens. Das wirkliche Bewußtseyn hat beide Principien an

ihm und der Unterschied fällt allein in sein Wesen, nämlich in die Beziehung seiner selbst auf das Reale.

Die Weise dieser Beziehung ist die entgegengesetzte, die eine ist Verhalten zu Staatsmacht und Reichthum als zu einem Gleichen, das andere als zu einem Ungleichen. — Das Bewußtseyn der gleichfindenden Beziehung ist das edelmüthige. In der öffentlichen Macht betrachtet es das mit ihm Gleiche, daß es in ihr sein einfaches Wesen und dessen Bethätigung hat, und im Dienste des wirklichen Gehorsams, wie der innern Achtung gegen es steht. Ebenso in dem Reichthume, daß er ihm das Bewußtseyn seiner andern wesentlichen Seite, des Fürsichseyns, verschafft; daher es ihn ebenfalls als Wesen in Beziehung auf sich betrachtet, und denjenigen, von welchem es genießt, als Wohlthäter anerkennt und sich zum Danke verpflichtet hält.

Das Bewußtseyn der andern Beziehung dagegen ist das niederträchtige, das die Ungleichheit mit den beiden Wesenheiten festhält; in der Herrschergewalt also eine Fessel und Unterdrückung des Fürsichseyns sieht, und daher den Herrscher haßt, nur mit Heimtücke gehorcht und immer auf dem Sprunge zum Aufruhr steht, — im Reichthum, durch den es zum Genusse seines Fürsichseyns gelangt, ebenso nur die Ungleichheit nämlich mit dem bleibenden Wesen betrachtet; indem es durch ihn nur zum Bewußtseyn der Einzelnheit und des vergänglichen Genusses kommt, ihn liebt aber verachtet, und mit dem Verschwinden des Genusses, des an sich Verschwindenden, auch sein Verhältniß zu dem Reichen für verschwunden ansieht.

Diese Beziehungen drücken nun erst das Urtheil aus, die Bestimmung dessen, was die beiden Wesen als Gegenstände für das Bewußtseyn sind, noch nicht an und für sich. Die Reflexion, die im Urtheil vorgestellt ist, ist Theils erst für uns ein Setzen der einen so wie der andern Bestimmung und daher ein gleiches Aufheben beider, noch nicht die Reflexion derselben für das Bewußtseyn selbst. Theils sind sie erst unmittelbar

Wesen, weder dieß geworden, noch an ihnen Selbstbewußtseyn; dasjenige, für welches sie sind, ist noch nicht ihre Belebung; sie sind Prädikate, die noch nicht selbst Subject sind. Um dieser Trennung willen fällt auch das Ganze des geistigen Urtheilens noch an zwei Bewußtseyn aus einander, deren jedes unter einer einseitigen Bestimmung liegt. — Wie sich nun zuerst die Gleichgültigkeit der beiden Seiten der Entfremdung — der einen, des Ansich des reinen Bewußtseyns nämlich der bestimmten Gedanken von Gut und Schlecht — der andern ihres Daseyns als Staatsmacht und Reichthum, zur Beziehung beider, zum Urtheil erhob: so hat sich diese äußere Beziehung zur innern Einheit, oder als Beziehung des Denkens zur Wirklichkeit zu erheben, und der Geist der beiden Gestalten des Urtheils hervorzutreten. Dieß geschieht, indem das Urtheil zum Schlusse wird, zur vermittelnden Bewegung, worin die Nothwendigkeit und Mitte der beiden Seiten des Urtheils hervortritt.

Das edelmüthige Bewußtseyn findet also im Urtheil sich so der Staatsmacht gegenüber, daß sie zwar noch nicht ein Selbst, sondern erst die allgemeine Substanz ist, deren es aber als seines Wesens, als des Zwecks und absoluten Inhalts sich bewußt ist. Sich so positiv auf sie beziehend, verhält es sich negativ gegen seine eignen Zwecke, seinen besondern Inhalt und Daseyn, und läßt sie verschwinden. Es ist der Heroismus des Dienstes, — die Tugend, welche das einzelne Seyn dem Allgemeinen aufopfert, und dieß dadurch ins Daseyn bringt, — die Person, welche dem Besitze und Genusse von selbst entsagt, und für die vorhandene Macht handelt und wirklich ist.

Durch diese Bewegung wird das Allgemeine mit dem Daseyn überhaupt zusammengeschlossen, wie das daseyende Bewußtseyn durch diese Entäußerung sich zur Wesentlichkeit bildet. Wessen dieses im Dienste sich entfremdet, ist sein in das Daseyn versenktes Bewußtseyn; das sich entfremdete Seyn ist aber das Ansich; es bekommt also durch diese Bildung Achtung vor sich

ſelbſt und bei den Andern. — Die Staatsmacht aber, die nur erſt das gedachte Allgemeine, das Anſich war, wird durch eben dieſe Bewegung zum ſeyenden Allgemeinen, zur wirklichen Macht. Sie iſt dieſe nur in dem wirklichen Gehorſam, welchen ſie durch das Urtheil des Selbſtbewußtſeyns, daß ſie das Weſen iſt, und durch die freie Aufopferung deſſelben erlangt. Dieſes Thun, das das Weſen mit dem Selbſt zuſammenſchließt, bringt die gedoppelte Wirklichkeit hervor, ſich als das, welches wahre Wirklichkeit hat, und die Staatsmacht als das Wahre, welches gilt.

Dieſe iſt aber durch dieſe Entfremdung noch nicht ein ſich als Staatsmacht wiſſendes Selbſtbewußtſeyn: es iſt nur ihr Geſetz, oder ihr Anſich, das gilt; ſie hat noch keinen beſondern Willen; denn noch hat das dienende Selbſtbewußtſeyn nicht ſein reines Selbſt entäußert und die Staatsmacht damit begeiſtet, ſondern erſt mit ſeinem Seyn; ihr nur ſein Daſeyn aufgeopfert, nicht ſein Anſichſeyn. — Dieß Selbſtbewußtſeyn gilt als ein ſolches, das dem Weſen gemäß iſt, es iſt anerkannt um ſeines Anſichſeyns willen. Die Andern finden in ihm ihr Weſen bethätigt, nicht aber ihr Fürſichſeyn, — ihr Denken oder reines Bewußtſeyn erfüllt, nicht ihre Individualität. Es gilt daher in ihren Gedanken, und genießt der Ehre. Es iſt der ſtolze Vaſall, der für die Staatsmacht thätig iſt, inſofern ſie nicht eigner Willen, ſondern weſentlicher iſt, und der ſich nur in dieſer Ehre gilt, nur in dem weſentlichen Vorſtellen der allgemeinen Meinung, nicht in dem dankbaren der Individualität, denn dieſer hat er nicht zu ihrem Fürſichſeyn verholfen. Seine Sprache, wenn es ſich zum eignen Willen der Staatsmacht verhielte, der noch nicht geworden iſt, wäre der Rath, den es zum allgemeinen Beſten ertheilt.

Die Staatsmacht iſt daher noch willenlos gegen den Rath, und nicht entſcheidend zwiſchen den verſchiedenen Meinungen über das allgemeine Beſte. Sie iſt noch nicht Regierung, und ſo-

mit noch nicht in Wahrheit wirkliche Staatsmacht. — Das Fürsichseyn, der Willen, der als Willen noch nicht aufgeopfert ist, ist der innere abgeschiedene Geist der Stände, der seinem Sprechen vom allgemeinen Besten gegenüber sich sein besonderes Bestes vorbehält, und dieß Geschwätz vom allgemeinen Besten zu einem Surrogate für das Handeln zu machen geneigt ist. Die Aufopferung des Daseyns, die im Dienste geschieht, ist zwar vollständig, wenn sie bis zum Tode fortgegangen ist; aber die bestandene Gefahr des Todes selbst, der überlebt wird, läßt ein bestimmtes Daseyn und damit ein besonderes Fürsich übrig, welches den Rath fürs allgemeine Beste zweideutig und verdächtig macht, und sich in der That die eigene Meinung und den besondern Willen gegen die Staatsgewalt vorbehält. Es verhält sich daher noch ungleich gegen dieselbe und fällt unter die Bestimmung des niederträchtigen Bewußtseyns, immer auf dem Sprunge zur Empörung zu stehen.

Dieser Widerspruch, den es aufzuheben hat, enthält in dieser Form, in der Ungleichheit des Fürsichseyns gegen die Allgemeinheit der Staatsmacht zu stehen, zugleich die Form, daß jene Entäußerung des Daseyns, indem sie sich, im Tode nämlich, vollendet, selbst eine seyende, nicht eine ins Bewußtseyn zurückkehrende ist, — daß dieses sie nicht überlebt, und an und für sich ist, sondern nur ins unversöhnte Gegentheil übergeht. Die wahre Aufopferung des Fürsichseyns ist daher allein die, worin es sich so vollkommen als im Tode hingiebt, aber in dieser Entäußerung sich ebensosehr erhält; es wird dadurch als das wirklich, was es an sich ist, als die identische Einheit seiner selbst und seiner als des Entgegengesetzten. Dadurch daß der abgeschiedene innere Geist, das Selbst als solches, hervortritt und sich entfremdet, wird zugleich die Staatsmacht zu eignem Selbst erhoben; so wie ohne diese Entfremdung die Handlungen der Ehre, des edeln Bewußtseyns und die Rathschläge seiner Einsicht das Zweideutige bleiben

würden, das noch jenen abgeſchiedenen Hinterhalt der beſondern Abſicht und des Eigenwillens hätte.

Dieſe Entfremdung aber geſchieht allein in der Sprache, welche hier in ihrer eigenthümlichen Bedeutung auftritt. — In der Welt der Sittlichkeit, Geſetz und Befehl, — in der Welt der Wirklichkeit, erſt Rath, hat ſie das Weſen zum Inhalte, und iſt deſſen Form; hier aber erhält ſie die Form, welche ſie iſt, ſelbſt zum Inhalte, und gilt als Sprache; es iſt die Kraft des Sprechens, als eines ſolchen, welche das ausführt, was auszuführen iſt. Denn ſie iſt das Daſeyn des reinen Selbſts, als Selbſts; in ihr tritt die für ſich ſeyende Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns als ſolche in die Exiſtenz, ſo daß ſie für Andere iſt. Ich als dieſes reine Ich iſt ſonſt nicht da; in jeder andern Aeußerung iſt es in eine Wirklichkeit verſenkt, und in einer Geſtalt, aus welcher es ſich zurückziehen kann; es iſt aus ſeiner Handlung wie aus ſeinem phyſiognomiſchen Ausdrucke in ſich reflectirt, und läßt ſolches unvollſtändiges Daſeyn, worin immer ebenſoſehr zu viel als zu wenig iſt, entfernt liegen. Die Sprache aber enthält es in ſeiner Reinheit, ſie allein ſpricht Ich aus, es ſelbſt. Dieß ſein Daſeyn iſt als Daſeyn eine Gegenſtändlichkeit, welche ſeine wahre Natur an ihr hat. Ich iſt dieſes Ich — aber eben ſo Allgemeines; ſein Erſcheinen iſt ebenſo unmittelbar die Entäußerung und das Verſchwinden dieſes Ichs, und dadurch ſein Bleiben in ſeiner Allgemeinheit. Ich, das ſich ausſpricht, iſt vernommen; es iſt eine Anſteckung, worin es unmittelbar in die Einheit mit denen, für welche es da iſt, übergegangen und allgemeines Selbſtbewußtſeyn iſt. — Daß es vernommen wird, darin iſt ſein Daſeyn ſelbſt unmittelbar verhallt; dieß ſein Andersſeyn iſt in ſich zurückgenommen; und ebendieß iſt ſein Daſeyn, als ſelbſtbewußtes Jetzt, wie es da iſt, nicht da zu ſeyn und durch dieß Verſchwinden da zu ſeyn. Dieß Verſchwinden iſt alſo ſelbſt unmittelbar ſein Bleiben; es iſt ſein eignes Wiſſen von ſich, und ſein Wiſſen von ſich als einem, das

in anderes Selbſt übergegangen, das vernommen worden und allgemeines iſt.

Der Geiſt erhält hier dieſe Wirklichkeit, weil die Extreme, deren Einheit er iſt, ebenſo unmittelbar die Beſtimmung haben, für ſich eigene Wirklichkeiten zu ſeyn. Ihre Einheit iſt zerſetzt in ſpröde Seiten, deren jede für die andere wirklicher von ihr ausgeſchloſſener Gegenſtand iſt. Die Einheit tritt daher als eine Mitte hervor, welche von der abgeſchiedenen Wirklichkeit der Seiten ausgeſchloſſen und unterſchieden wird; ſie hat daher ſelbſt eine wirkliche von ihren Seiten unterſchiedene Gegenſtändlichkeit, und iſt für ſie, d. h. ſie iſt Daſeyendes. Die geiſtige Subſtanz tritt als ſolche in die Exiſtenz, erſt indem ſie zu ihren Seiten ſolche Selbſtbewußtſeyn gewonnen hat, welche dieſes reine Selbſt als unmittelbar geltende Wirklichkeit wiſſen, und darin ebenſo unmittelbar wiſſen, dieß nur durch die entfremdende Vermittelung zu ſeyn. Durch jenes ſind die Momente zu der ſich ſelbſt wiſſenden Kategorie und damit bis dahin geläutert, daß ſie Momente des Geiſtes ſind; durch dieſes tritt er als Geiſtigkeit in das Daſeyn. — Er iſt ſo die Mitte, welche jene Extreme vorausſetzt, und durch ihr Daſeyn erzeugt wird, — aber ebenſo das zwiſchen ihnen hervorbrechende geiſtige Ganze, das ſich in ſie entzweit und jedes erſt durch dieſe Berührung zum Ganzen in ſeinem Principe erzeugt. — Daß die beiden Extreme ſchon an ſich aufgehoben und zerſetzt ſind, bringt ihre Einheit hervor, und dieſe iſt die Bewegung, welche beide zuſammenſchließt, ihre Beſtimmungen austauſcht, und ſie, und zwar in jedem Extreme zuſammenſchließt. Dieſe Vermittelung ſetzt hiermit den Begriff eines jeden der beiden Extreme in ſeine Wirklichkeit, oder ſie macht das, was jedes an ſich iſt, zu ſeinem Geiſte.

Die beiden Extreme, die Staatsmacht und das ehelmüthige Bewußtſeyn, ſind durch dieſes zerſetzt, jene in das abſtracte Allgemeine, dem gehorcht wird, und in den fürſichſeyenden Willen, welcher ihm aber noch nicht ſelbſt zukömmt; — dieſes in den Ge-

horſam des aufgehobenen Daſeyns oder in das Anſichſeyn der Selbſtachtung und der Ehre, — und in das noch nicht aufgehobene reine Fürſichſeyn, den im Hinterhalte noch bleibenden Willen. Die beiden Momente, zu welchen beide Seiten gereinigt, und die daher Momente der Sprache ſind, ſind das abſtracte Allgemeine, welches das allgemeine Beſte heißt, und das reine Selbſt, das im Dienſte ſeinem ins vielfache Daſeyn verſenkten Bewußtſeyn abſagte. Beide ſind im Begriffe daſſelbe, denn reines Selbſt iſt eben das abſtracte Allgemeine, und daher iſt ihre Einheit als ihre Mitte geſetzt. Aber das Selbſt iſt nur erſt am Extreme des Bewußtſeyns wirklich, — das Anſich aber erſt am Extreme der Staatsmacht; dem Bewußtſeyn fehlt dieß, daß die Staatsmacht nicht nur als Ehre, ſondern wirklich an es übergegangen wäre, — der Staatsmacht, daß ihr nicht nur als dem ſogenannten allgemeinen Beſten gehorcht würde, ſondern als Willen, oder daß ſie das entſcheidende Selbſt iſt. Die Einheit des Begriffs, in welchem die Staatsmacht noch ſteht, und zu dem das Bewußtſeyn ſich geläutert hat, wird in dieſer vermittelnden Bewegung wirklich, deren einfaches Daſeyn, als Mitte, die Sprache iſt. — Sie hat jedoch zu ihren Seiten noch nicht zwei als Selbſt vorhandene Selbſt; denn die Staatsmacht wird erſt zum Selbſt begeiſtet; dieſe Sprache iſt daher noch nicht der Geiſt, wie er ſich vollkommen weiß und ausſpricht.

Das edelmüthige Bewußtſeyn, weil es das Extrem des Selbſts iſt, erſcheint als dasjenige, von dem die Sprache ausgeht, durch welche ſich die Seiten des Verhältniſſes zu beſeelten Ganzen geſtalten. — Der Heroismus des ſtummen Dienſtes wird zum Heroismus der Schmeichelei. Dieſe ſprechende Reflexion des Dienſtes macht die geiſtige ſich zerſetzende Mitte aus, und reflectirt nicht nur ihr eignes Extrem in ſich ſelbſt, ſondern auch das Extrem der allgemeinen Gewalt in dieſes ſelbſt zurück, und macht ſie, die erſt an ſich iſt, zum Fürſichſeyn und zur Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns. Es wird hierdurch der Geiſt dieſer Macht,

— ein unumschränkter Monarch zu seyn; — unumschränkt, die Sprache der Schmeichelei erhebt die Macht in ihre geläuterte Allgemeinheit; — das Moment als Erzeugniß der Sprache, des zum Geiste geläuterten Daseyns, ist eine gereinigte Sichselbstgleichheit; — Monarch, sie erhebt ebenso die Einzelnheit auf ihre Spitze; dasjenige, dessen das edelmüthige Bewußtseyn sich nach dieser Seite der einfachen geistigen Einheit entäußert, ist das reine Ansich seines Denkens, sein Ich selbst. Bestimmter erhebt sie die Einzelnheit, die sonst nur ein Gemeintes ist, dadurch in ihre daseyende Reinheit, daß sie dem Monarchen den eignen Namen giebt; denn es ist allein der Name, worin der Unterschied des Einzelnen von allen Andern nicht gemeint ist, sondern von allen wirklich gemacht wird; in dem Namen gilt der Einzelne als rein Einzelner nicht mehr nur in seinem Bewußtseyn, sondern im Bewußtseyn Aller. Durch ihn also wird der Monarch schlechthin von Allen abgesondert, ausgenommen und einsam; in ihm ist er das Atom, das von seinem Wesen nichts mittheilen kann und nicht seines Gleichen hat. — Dieser Name ist hiermit die Reflexion in sich oder die Wirklichkeit, welche die allgemeine Macht an ihr selbst hat; durch ihn ist sie der Monarch. Er, dieser Einzelne, weiß umgekehrt dadurch sich diesen Einzelnen als die allgemeine Macht, daß die Edeln, nicht nur als zum Dienst der Staatsmacht bereit, sondern als Zierrathen sich um den Thron stellen, und daß sie dem, der darauf sitzt, es immer sagen, was er ist.

Die Sprache ihres Preises ist auf diese Weise der Geist, der in der Staatsmacht selbst die beiden Extreme zusammenschließt; sie reflectirt die abstrakte Macht in sich und giebt ihr das Moment des andern Extrems, das wollende und entscheidende Fürsichseyn, und hierdurch selbstbewußte Existenz; oder dadurch kommt dieß einzelne wirkliche Selbstbewußtseyn dazu, sich als die Macht gewiß zu wissen. Sie ist der Punkt der Selbsts, in den durch die Entäußerung der innern Gewiß-

heit die vielen Punkte zuſammengefloſſen ſind. — Indem aber dieſer eigne Geiſt der Staatsmacht darin beſteht, ſeine Wirklichkeit und Nahrung an dem Opfer des Thuns und des Denkens des edelmüthigen Bewußtſeyns zu haben, iſt ſie die ſich entfremdete Selbſtſtändigkeit; das edelmüthige Bewußtſeyn, das Extrem des Fürſichſeyns erhält das Extrem der wirklichen Allgemeinheit für die Allgemeinheit des Denkens, der es ſich entäußerte, zurück; die Macht des Staats iſt auf es übergegangen. An ihm wird die Staatsgewalt erſt wahrhaft bethätigt; in ſeinem Fürſichſeyn hört ſie auf, das träge Weſen, wie ſie als Extrem des abſtrakten Anſichſeyns erſchien, zu ſeyn. — An ſich betrachtet heißt die in ſich reflektirte Staatsmacht, oder dieß, daß ſie Geiſt geworden, nichts anderes, als daß ſie Moment des Selbſtbewußtſeyns geworden, d. h. nur als aufgehobne iſt. Hiermit iſt ſie nun das Weſen als ein ſolches, deſſen Geiſt es iſt, aufgeopfert und preisgegeben zu ſeyn, oder ſie exiſtirt als Reichthum. — Sie bleibt zwar dem Reichthume, zu welchem ſie dem Begriffe nach immer wird, gegenüber zugleich als eine Wirklichkeit beſtehen; aber eine ſolche, deren Begriff eben dieſe Bewegung iſt, durch den Dienſt und die Verehrung, wodurch ſie wird, in ihr Gegentheil, in die Entäußerung der Macht, überzugehen. Für ſich wird alſo das eigenthümliche Selbſt, das ihr Wille iſt, durch die Wegwerfung des edelmüthigen Bewußtſeyns, zur ſich entäußernden Allgemeinheit, zu einer vollkommnen Einzelnheit und Zufälligkeit, die jedem mächtigern Willen preisgegeben iſt; was ihm an allgemein anerkannter und nicht mittheilbarer Selbſtſtändigkeit bleibt, iſt der leere Name.

Wenn alſo das edelmüthige Bewußtſeyn ſich als dasjenige beſtimmte, welches ſich auf die allgemeine Macht auf eine gleiche Weiſe bezöge, ſo iſt die Wahrheit deſſelben vielmehr, in ſeinem Dienſte ſein eignes Fürſichſeyn ſich zu behalten, in der eigentlichen Entſagung ſeiner Perſönlichkeit aber das wirkliche Auf-

heben und Zerreißen der allgemeinen Substanz zu seyn. Sein Geist ist das Verhältniß der völligen Ungleichheit, einer Seits in seiner Ehre seinen Willen zu behalten; anderer Seits in dem Aufgeben desselben, Theils seines Innern sich zu entfremden und zur höchsten Ungleichheit mit sich selbst zu werden, Theils die allgemeine Substanz darin sich zu unterwerfen und diese sich selbst völlig ungleich zu machen. — Es erhellt, daß damit seine Bestimmtheit, die es im Urtheile gegen das hatte, welches niederträchtiges Bewußtseyn hieß, und hierdurch auch dieses verschwunden ist. Das letztere hat seinen Zweck erreicht, nämlich die allgemeine Macht unter das Fürsichseyn zu bringen.

So durch die allgemeine Macht bereichert, existirt das Selbstbewußtseyn als die allgemeine Wohlthat, oder sie ist der Reichthum, der selbst wieder Gegenstand für das Bewußtseyn ist. Denn er ist diesem das zwar unterworfene Allgemeine, das aber durch dieß erste Aufheben noch nicht absolut in das Selbst zurückgegangen ist. — Das Selbst hat noch nicht sich als Selbst, sondern das aufgehobne allgemeine Wesen zum Gegenstande. Indem dieser erst geworden, ist die unmittelbare Beziehung des Bewußtseyns auf ihn gesetzt, das also noch nicht seine Ungleichheit mit ihm dargestellt hat; es ist das edelmüthige Bewußtseyn, welches an dem unwesentlich gewordenen Allgemeinen sein Fürsichseyn erhält, daher ihn anerkennt und gegen den Wohlthäter dankbar ist.

Der Reichthum hat an ihm selbst schon das Moment des Fürsichseyns. Er ist nicht das selbstlose Allgemeine der Staatsmacht, oder die unbefangene unorganische Natur des Geistes, sondern sie, wie sie durch den Willen an ihr selbst festhält gegen den, der sich ihrer zum Genuß bemächtigen will. Aber indem der Reichthum nur die Form des Wesens hat, ist dieß einseitige Fürsichseyn, das nicht an sich, sondern vielmehr das aufgehobene Ansich ist, die in seinem Genusse wesenlose Rückkehr des Individuums in sich selbst. Er bedarf also selbst der Belebung; und

die Bewegung seiner Reflexion besteht darin, daß er, der nur für sich ist, zum An- und Fürsichseyn, daß er, der das aufgehobne Wesen ist, zum Wesen werde; so erhält er seinen eignen Geist an ihm selbst. — Da vorhin die Form dieser Bewegung auseinander gesetzt worden, so ist es hinreichend, hier den Inhalt derselben zu bestimmen.

Das edelmüthige Bewußtseyn bezieht sich also hier nicht auf den Gegenstand als Wesen überhaupt, sondern es ist das Fürsichseyn selbst, das ihm ein Fremdes ist; es findet sein Selbst als solches entfremdet vor, als eine gegenständliche feste Wirklichkeit, die es von einem andern festen Fürsichseyn zu empfangen hat. Sein Gegenstand ist das Fürsichseyn, also das seinige; aber dadurch, daß es Gegenstand ist, ist es zugleich unmittelbar eine fremde Wirklichkeit, welche eigenes Fürsichseyn, eigner Willen ist, d. h. es sieht sein Selbst in der Gewalt eines fremden Willens, von dem es abhängt, ob er ihm dasselbe ablassen will.

Von jeder einzelnen Seite kann das Selbstbewußtseyn abstrahiren, und behält darum in einer Verbindlichkeit, die eine solche betrifft, sein Anerkanntseyn und Ansichgelten als für sich seyenden Wesens. Hier aber sieht es sich von der Seite seiner reinen eigensten Wirklichkeit oder seines Ichs außer sich und einem Andern angehörig, sieht seine Persönlichkeit als solche abhängig von der zufälligen Persönlichkeit eines Andern, von dem Zufall eines Augenblicks, einer Willkür oder sonst des gleichgültigsten Umstandes. — Im Rechtszustande erscheint, was in der Gewalt des gegenständlichen Wesens ist, als ein zufälliger Inhalt, von dem abstrahirt werden kann, und die Gewalt betrifft nicht das Selbst als solches, sondern dieses ist vielmehr anerkannt. Allein hier sieht es die Gewißheit seiner als solche das Wesenloseste, die reine Persönlichkeit absolute Unpersönlichkeit zu seyn. Der Geist seines Danks ist daher das Gefühl wie dieser tiefsten Verworfenheit so auch der tiefsten Empörung. Indem das reine Ich selbst sich außer sich und zerrissen

anschaut, ist in dieser Zerrissenheit zugleich alles, was Kontinuität und Allgemeinheit hat, was Gesetz, Gut und Recht heißt, auseinander und zu Grunde gegangen; alles Gleiche ist aufgelöst, denn die reinste Ungleichheit, die absolute Unwesentlichkeit des absolut Wesentlichen, das Außersichseyn des Fürsichseyns ist vorhanden; das reine Ich selbst ist absolut zersetzt.

Wenn also von dem Reichthum dieß Bewußtseyn wohl die Gegenständlichkeit des Fürsichseyns zurückerhält und sie aufhebt, so ist es nicht nur seinem Begriffe nach, wie die vorhergehende Reflexion, nicht vollendet, sondern für es selbst unbefriedigt; die Reflexion, da das Selbst sich als ein Gegenständliches empfängt, ist der unmittelbare Widerspruch im reinen Ich selbst gesetzt. Als Selbst steht es aber zugleich unmittelbar über diesem Widerspruche, ist die absolute Elasticität, welche dieß Aufgehobenseyn des Selbsts wieder aufhebt, diese Verworfenheit, daß ihm sein Fürsichseyn als ein Fremdes werde, verwirft, und gegen dieß Empfangen seiner selbst empört, im Empfangen selbst für sich ist.

Indem also das Verhältniß dieses Bewußtseyns mit dieser absoluten Zerrissenheit verknüpft ist, fällt in seinem Geiste der Unterschied desselben, als edelmüthiges gegen das niederträchtige bestimmt zu seyn, hinweg, und beide sind dasselbe. — Der Geist des wohlthuenden Reichthums kann ferner von dem Geiste des die Wohlthat empfangenden Bewußtseyns unterschieden werden, und ist besonders zu betrachten. — Er war das wesenlose Fürsichseyn, das preisgegebene Wesen. Durch seine Mittheilung aber wird er zum Ansich; indem er seine Bestimmung sich aufzuopfern erfüllte, hebt er die Einzelnheit, für sich nur zu genießen, auf, und als aufgehobne Einzelnheit ist er Allgemeinheit oder Wesen. — Was er mittheilt, was er Andern giebt, ist das Fürsichseyn. Er giebt sich aber nicht hin als eine selbstlose Natur, als die unbefangen sich preisgebende Bedingung des Lebens, sondern als selbstbewußtes sich für sich haltendes Wesen; er ist nicht die unorganische Macht des Elements, welche von

dem empfangenden Bewußtſeyn als an ſich vergänglich gewußt wird, ſondern die Macht über das Selbſt, die ſich unabhängig und willkürlich weiß, und die zugleich weiß, daß was ſie ausſpendet, das Selbſt eines Andern iſt. — Der Reichthum theilt alſo mit dem Klienten die Verworfenheit, aber an die Stelle der Empörung tritt der Uebermuth. Denn er weiß nach der einen Seite, wie der Klient, das Fürſichſeyn als ein zufälliges Ding; aber er ſelbſt iſt dieſe Zufälligkeit, in deren Gewalt die Perſönlichkeit ſteht. In dieſem Uebermuthe, der durch eine Mahlzeit ein fremdes Ich ſelbſt erhalten, und ſich dadurch die Unterwerfung von deſſen innerſtem Weſen erworben zu haben meint, überſieht er die innere Empörung des Andern; er überſieht die vollkommene Abwerfung aller Feſſel, dieſe reine Zerriſſenheit, welcher, indem ihr die Sichſelbſtgleichheit des Fürſichſeyns ſchlechthin ungleich geworden, alles Gleiche, alles Beſtehen zerriſſen iſt, und die daher die Meinung und Anſicht des Wohlthäters am meiſten zerreißt. Er ſteht unmittelbar vor dieſem innerſten Abgrunde, vor dieſer bodenloſen Tiefe, worin aller Halt und Subſtanz verſchwunden iſt; und er ſieht in dieſer Tiefe nichts als ein gemeines Ding, ein Spiel ſeiner Laune, einen Zufall ſeiner Willkür; ſein Geiſt iſt die ganz weſenloſe Meinung, die geiſtverlaſſene Oberfläche zu ſeyn.

Wie das Selbſtbewußtſeyn gegen die Staatsmacht ſeine Sprache hatte, oder der Geiſt zwiſchen dieſen Extremen als wirkliche Mitte hervortrat, ſo hat es auch Sprache gegen den Reichthum, noch mehr aber hat ſeine Empörung ihre Sprache. Jene, welche dem Reichthum das Bewußtſeyn ſeiner Weſenheit giebt, und ſich ſeiner dadurch bemächtigt, iſt gleichfalls die Sprache der Schmeichelei, aber der unedeln; — denn was ſie als Weſen ausſpricht, weiß ſie als das preisgegebne, das nicht an ſich ſeyende Weſen. Die Sprache der Schmeichelei aber iſt, wie vorhin ſchon erinnert, der noch einſeitige Geiſt. Denn ſeine Momente ſind zwar das durch die Bildung des Dienſtes zur reinen

Existenz geläuterte Selbst, und das Ansichseyn der Macht. Allein der reine Begriff, in welchem das einfache Selbst und das Ansich, jenes reine Ich und dieß reine Wesen oder Denken dasselbe sind, — diese Einheit beider Seiten, zwischen welchen die Wechselwirkung stattfindet, ist nicht in dem Bewußtseyn dieser Sprache; der Gegenstand ist ihm noch das Ansich im Gegensatze gegen das Selbst; oder der Gegenstand ist ihm nicht zugleich sein eignes Selbst als solches. — Die Sprache der Zerrissenheit aber ist die vollkommene Sprache und der wahre existirende Geist dieser ganzen Welt der Bildung. Dieß Selbstbewußtseyn, dem die seine Verworfenheit verwerfende Empörung zukömmt, ist unmittelbar die absolute Sichselbstgleichheit in der absoluten Zerrissenheit, die reine Vermittelung des reinen Selbstbewußtseyns mit sich selbst. Es ist die Gleichheit des identischen Urtheils, worin eine und dieselbe Persönlichkeit sowohl Subject als Prädicat ist. Aber dieß identische Urtheil ist zugleich das unendliche; denn diese Persönlichkeit ist absolut entzweit, und Subject und Prädicat schlechthin gleichgültige Seyende, die einander nichts angehen, ohne nothwendige Einheit, sogar daß jedes die Macht einer eignen Persönlichkeit ist. Das Fürsichseyn hat sein Fürsichseyn zum Gegenstande, als ein schlechthin Anderes und zugleich ebenso unmittelbar als sich selbst, — sich als ein Anderes, nicht daß dieses einen andern Inhalt hätte, sondern der Inhalt ist dasselbe Selbst in der Form absoluter Entgegensetzung und vollkommen eignen gleichgültigen Daseyns. — Es ist also hier der seiner in seiner Wahrheit und seines Begriffes bewußte Geist dieser realen Welt der Bildung vorhanden.

Er ist diese absolute und allgemeine Verkehrung und Entfremdung der Wirklichkeit und des Gedankens; die reine Bildung. Was in dieser Welt erfahren wird, ist, daß weder die wirklichen Wesen der Macht und des Reichthums, — noch ihre bestimmten Begriffe, Gut und Schlecht, oder das Bewußtseyn des Guten und Schlechten, das edelmüthige und niederträch-

tige Bewußtſeyn Wahrheit haben; ſondern alle dieſe Momente verkehren ſich vielmehr eins im Andern, und jedes iſt das Gegentheil ſeiner Selbſt. — Die allgemeine Macht, welche die Subſtanz iſt, indem ſie durch das Princip der Individualität zur eignen Geiſtigkeit gelangt, empfängt das eigne Selbſt nur als den Namen an ihr, und iſt, indem ſie wirkliche Macht iſt, vielmehr das unmächtige Weſen, das ſich ſelbſt aufopfert. — Aber dieß preisgegebene ſelbſtloſe Weſen, oder das zum Dinge gewordene Selbſt iſt vielmehr die Rückkehr des Weſens in ſich ſelbſt; es iſt das fürſichſeyende Fürſichſeyn, die Exiſtenz des Geiſtes. — Die Gedanken dieſer Weſen, des Guten und Schlechten verkehren ſich ebenſo in dieſer Bewegung; was als Gut beſtimmt iſt, iſt ſchlecht; was als Schlecht, iſt gut. Das Bewußtſeyn eines jeden dieſer Momente als das edle und niederträchtige Bewußtſeyn beurtheilt, ſind in ihrer Wahrheit vielmehr ebenſoſehr das Verkehrte deſſen, was dieſe Beſtimmungen ſeyn ſollen, das edelmüthige ebenſo niederträchtig und verworfen, als die Verworfenheit zum Adel der gebildetſten Freiheit des Selbſtbewußtſeyns umſchlägt. — Alles iſt ebenſo, formell betrachtet, nach außen das Verkehrte deſſen, was es für ſich iſt; und wieder was es für ſich iſt, iſt es nicht in Wahrheit, ſondern etwas anderes als es ſeyn will, das Fürſichſeyn vielmehr der Verluſt ſeiner ſelbſt, und die Entfremdung ſeiner vielmehr die Selbſterhaltung. — Was vorhanden iſt, iſt alſo dieß, daß alle Momente eine allgemeine Gerechtigkeit gegen einander ausüben, jedes ebenſoſehr an ſich ſelbſt ſich entfremdet, als es ſich in ſein Gegentheil einbildet und es auf dieſe Weiſe verkehrt. — Der wahre Geiſt aber iſt eben dieſe Einheit der abſolut getrennten, und zwar kommt er eben durch die freie Wirklichkeit dieſer ſelbſtloſen Extreme ſelbſt als ihre Mitte zur Exiſtenz. Sein Daſeyn iſt das allgemeine Sprechen und zerreißende Urtheilen, welchem alle jene Momente, die als Weſen und wirkliche Glieder des Ganzen gelten ſollen, ſich auflöſen, und welches ebenſo dieß auflöſende Spiel mit ſich ſelbſt iſt.

Dieß Urtheilen und Sprechen ist daher das Wahre und Unbezwingbare, während es alles überwältigt; dasjenige, um welches es in dieser realen Welt allein wahrhaft zu thun ist. Jeder Theil dieser Welt kommt darin dazu, daß sein Geist ausgesprochen, oder daß mit Geist von ihm gesprochen und von ihm gesagt wird, was er ist. — Das ehrliche Bewußtseyn nimmt jedes Moment als eine bleibende Wesenheit und ist die ungebildete Gedankenlosigkeit nicht zu wissen, daß es ebenso das Verkehrte thut. Das zerrissene Bewußtseyn aber ist das Bewußtseyn der Verkehrung, und zwar der absoluten Verkehrung; der Begriff ist das Herrschende in ihm, der die Gedanken zusammenbringt, welche der Ehrlichkeit weit auseinander liegen, und dessen Sprache daher geistreich ist.

Der Inhalt der Rede des Geistes von und über sich selbst ist also die Verkehrung aller Begriffe und Realitäten, der allgemeine Betrug seiner selbst und der Andern, und die Schamlosigkeit, diesen Betrug zu sagen, ist eben darum die größte Wahrheit. Diese Rede ist die Verrücktheit des Musikers, „der dreißig Arien, italienische, französische, tragische, komische, von aller Art Charakter, häufte und vermischte; bald mit einem tiefen Basse stieg er bis in die Hölle, dann zog er die Kehle zusammen, und mit einem Fistelton zerriß er die Höhe der Lüfte, wechselsweise rasend, besänftigt, gebieterisch und spöttisch.“ — Dem ruhigen Bewußtseyn, das ehrlicherweise die Melodie des Guten und Wahren in die Gleichheit der Töne, d. h. in Eine Note setzt, erscheint diese Rede als „eine Faselei von Weisheit und Tollheit, als ein Gemisch von ebensoviel Geschick als Niedrigkeit, von ebenso richtigen als falschen Ideen, von einer so völligen Verkehrtheit der Empfindung, so vollkommener Schändlichkeit, als gänzlicher Offenheit und Wahrheit. Es wird es nicht versagen können, in alle diese Töne einzugehen, und die ganze Scale der Gefühle von der tiefsten Verachtung und Verwerfung bis zur höchsten Bewunderung und Rührung auf und nieder zu laufen; in diese wird ein lächerlicher Zug

verſchmolzen ſeyn, der ihnen ihre Natur benimmt;“ jene werden an ihrer Offenheit ſelbſt einen verſöhnenden, an ihrer erſchütternden Tiefe den allgewaltigen Zug haben, der den Geiſt ſich ſelbſt giebt.

Betrachten wir der Rede dieſer ſich ſelbſt klaren Verwirrung gegenüber die Rede jenes einfachen Bewußtſeyns des Wahren und Guten, ſo kann ſie gegen die offene und ihrer bewußte Beredſamkeit des Geiſtes der Bildung nur einſylbig ſeyn; denn es kann dieſem nichts ſagen, was er nicht ſelbſt weiß und ſagt. Geht es über ſeine Einſylbigkeit hinaus, ſo ſagt es daher daſſelbe, was er ausſpricht, begeht aber darin noch dazu die Thorheit, zu meinen, daß es etwas Neues und Anderes ſage. Selbſt ſeine Sylben, ſchändlich, niederträchtig, ſind ſchon dieſe Thorheit, denn jener ſagt ſie von ſich ſelbſt. Wenn dieſer Geiſt in ſeiner Rede alles Eintönige verkehrt, weil dieſes ſich Gleiche nur eine Abſtraction, in ſeiner Wirklichkeit aber die Verkehrung an ſich ſelbſt iſt, und wenn dagegen das gerade Bewußtſeyn das Gute und Edle, d. h. das ſich in ſeiner Aeußerung Gleichhaltende, auf die einzige Weiſe, die hier möglich iſt, in Schutz nimmt, — daß es nämlich ſeinen Werth nicht darum verliere, weil es an das Schlechte geknüpft oder mit ihm gemiſcht ſey; denn dieß ſey ſeine Bedingung und Nothwendigkeit, hierin beſtehe die Weisheit der Natur; — ſo hat dieß Bewußtſeyn, indem es zu widerſprechen meinte, damit nur den Inhalt der Rede des Geiſtes in eine triviale Weiſe zuſammengefaßt, welche gedankenlos, indem ſie das Gegentheil des Edeln und Guten zur Bedingung und Nothwendigkeit des Edeln und Guten macht, etwas anderes zu ſagen meint, als dieß, daß das Edel und Gut Genannte in ſeinem Weſen das Verkehrte ſeiner ſelbſt, ſo wie das Schlechte umgekehrt das Vortreffliche iſt.

Erſetzt das einfache Bewußtſeyn dieſen geiſtloſen Gedanken durch die Wirklichkeit des Vortrefflichen, indem es daſſelbe in dem Beiſpiele eines fingirten Falles, oder auch einer wahren

Anekdote aufführt, und so zeigt, daß es kein leerer Name, sondern vorhanden ist: so steht die allgemeine Wirklichkeit des verkehrten Thuns der ganzen realen Welt entgegen, worin jenes Beispiel also nur etwas ganz Vereinzeltes, eine Espèce ausmacht; und das Daseyn des Guten und Edeln als eine einzelne Anekdote, sie sey fingirt oder wahr, darstellen, ist das Bitterste, was von ihm gesagt werden kann. — Fordert das einfache Bewußtseyn endlich die Auflösung dieser ganzen Welt der Verkehrung, so kann es nicht an das Individuum die Entfernung aus ihr fordern, denn Diogenes im Fasse ist durch sie bedingt, und die Forderung an den Einzelnen ist gerade das, was für das Schlechte gilt, nämlich für sich als Einzelnen zu sorgen. An die allgemeine Individualität aber gerichtet kann die Forderung dieser Entfernung nicht die Bedeutung haben, daß die Vernunft das geistige gebildete Bewußtseyn, zu dem sie gekommen ist, wieder aufgebe, den ausgebreiteten Reichthum ihrer Momente in die Einfachheit des natürlichen Herzens zurückversenke, und in die Wildniß und Nähe des thierischen Bewußtseyns, welche Natur auch Unschuld genannt wird, zurückfalle; sondern die Forderung dieser Auflösung kann nur an den Geist der Bildung selbst gehen, daß er aus seiner Verwirrung als Geist zu sich zurückkehre, und ein noch höheres Bewußtseyn gewinne.

In der That aber hat der Geist dieß schon an sich vollbracht. Die ihrer selbstbewußte und sich aussprechende Zerrissenheit des Bewußtseyns ist das Hohngelächter über das Daseyn, so wie über die Verwirrung des Ganzen und über sich selbst; es ist zugleich das sich noch vernehmende Verklingen dieser ganzen Verwirrung. — Diese sich selbst vernehmende Eitelkeit aller Wirklichkeit und alles bestimmten Begriffs ist die gedoppelte Reflexion der realen Welt in sich selbst; einmal in diesem Selbst des Bewußtseyns, als diesem, das andere Mal in der reinen Allgemeinheit desselben oder im Denken. Nach jener Seite hat der zu sich gekommene Geist den Blick in die Welt der Wirklichkeit hineinge-

richtet, und ſie noch zu ſeinem Zwecke und unmittelbaren Inhalte; nach der andern aber iſt ſein Blick Theils nur in ſich und negativ gegen ſie, Theils von ihr weg gen Himmel gewendet und das Jenſeits derſelben ſein Gegenſtand.

In jener Seite der Rückkehr in das Selbſt iſt die Eitelkeit aller Dinge ſeine eigene Eitelkeit, oder es iſt eitel. Es iſt das fürſichſeyende Selbſt, das alles nicht nur zu beurtheilen und zu beſchwatzen, ſondern geiſtreich die feſten Weſen der Wirklichkeit, wie die feſten Beſtimmungen, die das Urtheil ſetzt, in ihrem Widerſpruche zu ſagen weiß, und dieſer Widerſpruch iſt ihre Wahrheit. — Nach der Form betrachtet, weiß es Alles ſich ſelbſt entfremdet; das Fürſichſeyn vom Anſichſeyn getrennt; das Gemeinte und den Zweck von der Wahrheit; und von beiden wieder das Seyn für Anderes, das Vorgegebene von der eigentlichen Meinung und der wahren Sache und Abſicht. — Es weiß alſo jedes Moment gegen das Andere, überhaupt die Verkehrung Aller richtig auszuſprechen, es weiß beſſer, was jedes iſt, als es iſt, es ſey beſtimmt wie es wolle. Indem es das Subſtantielle nach der Seite der Uneinigkeit und des Widerſtreits, den es in ſich einigt, aber nicht nach der Seite dieſer Einigkeit kennt, verſteht es das Subſtantielle ſehr gut zu beurtheilen, aber hat die Fähigkeit verloren, es zu faſſen. — Dieſe Eitelkeit bedarf dabei der Eitelkeit aller Dinge, um aus ihnen ſich das Bewußtſeyn des Selbſts zu geben, erzeugt ſie daher ſelbſt, und iſt die Seele, welche ſie trägt. Macht und Reichthum ſind die höchſten Zwecke ſeiner Anſtrengung, es weiß, daß es durch Entſagung und Aufopferung ſich zum Allgemeinen bildet, zum Beſitze deſſelben gelangt, und in dieſem Beſitze allgemeine Gültigkeit hat; ſie ſind die wirklichen anerkannten Mächte. Aber dieſes ſein Gelten iſt ſelbſt eitel, und eben indem es ſich ihrer bemächtigt, weiß es ſie, nicht Selbſtweſen zu ſeyn, ſondern vielmehr ſich als ihre Macht, ſie aber als eitel. Daß es ſo in ihrem Beſitze ſelbſt daraus heraus iſt, ſtellt es in der geiſtreichen Sprache dar, die

daher sein höchstes Interesse und die Wahrheit des Ganzen ist; in ihr wird dieses Selbst, als dieß reine nicht den wirklichen noch gedachten Bestimmungen angehörige Selbst, sich zum Geistigen, wahrhaft Allgemeingültigen. Es ist die sich selbst zerreißende Natur aller Verhältnisse und das bewußte Zerreißen derselben; nur als empörtes Selbstbewußtseyn aber weiß es seine eigene Zerrissenheit, und in diesem Wissen derselben hat es sich unmittelbar darüber erhoben. In jener Eitelkeit wird aller Inhalt zu einem Negativen, welches nicht mehr positiv gefaßt werden kann; der positive Gegenstand ist nur das reine Ich selbst, und das zerrissene Bewußtseyn ist an sich diese reine Sichselbstgleichheit des zu sich zurückgekommenen Selbstbewußtseyns.

b. Der Glauben und die reine Einsicht.

Der Geist der Entfremdung seiner selbst hat in der Welt der Bildung sein Daseyn; aber indem dieses Ganze sich selbst entfremdet worden, steht jenseits ihrer die unwirkliche Welt des reinen Bewußtseyns oder des Denkens. Ihr Inhalt ist das rein Gedachte, das Denken ihr absolutes Element. Indem aber das Denken zunächst das Element dieser Welt ist, hat das Bewußtseyn nur diese Gedanken, aber es denkt sie noch nicht, oder weiß nicht, daß es Gedanken sind; sondern sie sind für es in der Form der Vorstellung. Denn es tritt aus der Wirklichkeit in das reine Bewußtseyn, aber es ist selbst überhaupt noch in der Sphäre und Bestimmtheit der Wirklichkeit. Das zerrissene Bewußtseyn ist an sich erst die Sichselbstgleichheit des reinen Bewußtseyns für uns, nicht für sich selbst. Es ist also nur die unmittelbare noch nicht in sich vollendete Erhebung, und hat sein entgegengesetztes Princip, wodurch es bedingt ist, noch in sich, ohne durch die vermittelte Bewegung darüber Meister geworden zu seyn. Daher gilt ihm das Wesen seines Gedankens nicht als Wesen nur in der Form des abstracten Ansich, sondern in der Form eines Gemeinwirklichen, einer Wirklichkeit, die nur in ein anderes Element erhoben worden, ohne in diesem die

Bestimmtheit einer nicht gedachten Wirklichkeit verloren zu haben. — Es ist wesentlich von dem Ansich zu unterscheiden, welches das Wesen des stoischen Bewußtseyns ist; diesem galt nur die Form des Gedankens, als solchen, der dabei irgend einen ihm fremden aus der Wirklichkeit genommenen Inhalt hat; jenem Bewußtseyn ist aber nicht die Form des Gedankens das Geltende; — ebenso von dem Ansich des tugendhaften Bewußtseyns, dem das Wesen zwar in Beziehung auf die Wirklichkeit steht, dem es Wesen der Wirklichkeit selbst, — aber nur erst unwirkliches Wesen ist; — jenem Bewußtseyn gilt es, ob zwar jenseits der Wirklichkeit doch wirkliches Wesen zu seyn. Ebenso hat das an sich Rechte und Gute der gesetzgebenden Vernunft und das Allgemeine des gesetzprüfenden Bewußtseyns nicht die Bestimmung der Wirklichkeit. — Wenn daher innerhalb der Welt der Bildung selbst das reine Denken als eine Seite der Entfremdung fiel, nämlich als der Maaßstab des abstracten Guten und Schlechten im Urtheilen, so ist es, hindurchgegangen durch die Bewegung des Ganzen, um das Moment der Wirklichkeit und dadurch des Inhalts bereichert worden. Diese Wirklichkeit des Wesens ist aber zugleich nur eine Wirklichkeit des reinen, nicht des wirklichen Bewußtseyns; in das Element des Denkens zwar erhoben, gilt sie diesem Bewußtseyn noch nicht als ein Gedanke, sondern vielmehr ist sie ihm jenseits seiner eigenen Wirklichkeit; denn jene ist die Flucht aus dieser.

Wie hier die Religion — denn es erhellt, daß von ihr die Rede ist, — als der Glauben der Welt der Bildung auftritt, tritt sie noch nicht auf, wie sie an und für sich ist. — Sie ist uns schon in anderen Bestimmtheiten erschienen, als unglückliches Bewußtseyn nämlich, als Gestalt der substanzlosen Bewegung des Bewußtseyns selbst. — Auch an der sittlichen Substanz erschien sie als Glauben an die Unterwelt, aber das Bewußtseyn des abgeschiedenen Geistes ist eigentlich nicht Glauben, nicht das Wesen im Elemente des reinen Bewußtseyns jenseits

des Wirklichen gesetzt, sondern er hat selbst unmittelbare Gegenwart; sein Element ist die Familie. — Hier aber ist die Religion Theils aus der Substanz hervorgegangen, und ist reines Bewußtseyn derselben; Theils ist dieß reine Bewußtseyn seinem wirklichen, das Wesen seinem Daseyn entfremdet. Sie ist also zwar nicht mehr die substanzlose Bewegung des Bewußtseyns, aber hat noch die Bestimmtheit des Gegensatzes gegen die Wirklichkeit als dieſe überhaupt, und gegen die des Selbstbewußtseyns insbesondere, sie ist daher wesentlich nur ein Glauben.

Dieß reine Bewußtseyn des absoluten Wesens ist ein entfremdetes. Es ist näher zu sehen, wie dasjenige sich bestimmt, dessen Anderes es ist, und es ist nur in Verbindung mit diesem zu betrachten. Zunächst nämlich scheint dieß reine Bewußtseyn nur die Welt der Wirklichkeit sich gegenüber zu haben; aber indem es die Flucht aus dieser, und dadurch die Bestimmtheit des Gegensatzes ist, so hat es diese an ihm selbst; das reine Bewußtseyn ist daher wesentlich an ihm selbst sich entfremdet, und der Glauben macht nur eine Seite desselben aus. Die andere Seite ist uns zugleich schon entstanden. Das reine Bewußtseyn ist nämlich so die Reflexion aus der Welt der Bildung, daß die Substanz derselben, so wie die Massen, in welche sie sich gliedert, sich als das zeigten, was sie an sich sind, als geistige Wesenheiten, als absolut unruhige Bewegungen oder Bestimmungen, die sich unmittelbar in ihrem Gegentheil aufheben. Ihr Wesen, das einfache Bewußtseyn ist also die Einfachheit des absoluten Unterschiedes, der unmittelbar kein Unterschied ist. Es ist hiermit das reine Fürsichseyn, nicht als dieſes Einzelnen, sondern das in sich allgemeine Selbst als unruhige Bewegung, die das ruhige Wesen der Sache angreift, und durchdringt. In ihm ist also die Gewißheit, welche sich selbst unmittelbar als Wahrheit weiß, das reine Denken, als der absolute Begriff in der Macht seiner Negativität vorhanden, die alles gegenständliche dem Bewußtseyn gegenüber seyn sollende Wesen vertilgt, und es zu einem

Seyn des Bewußtseyns macht. — Dieß reine Bewußtseyn ist zugleich ebensosehr einfach, weil eben sein Unterschied kein Unterschied ist. Als diese Form der einfachen Reflexion in sich aber ist es das Element des Glaubens, worin der Geist die Bestimmtheit der positiven Allgemeinheit, des Ansichseyns gegen jenes Fürsichseyn des Selbstbewußtseyns hat. — Aus der wesenlosen sich nur auflösenden Welt in sich zurück gedrängt, ist der Geist, nach der Wahrheit, in ungetrennter Einheit sowohl die absolute Bewegung und Negativität seines Erscheinens, wie ihr in sich befriedigtes Wesen, und ihre positive Ruhe. Aber überhaupt unter der Bestimmtheit der Entfremdung liegend, treten diese beiden Momente als ein gedoppeltes Bewußtseyn aus einander. Jenes ist die reine Einsicht, als der sich im Selbstbewußtseyn zusammenfassende geistige Proceß, welcher das Bewußtseyn des Positiven, die Form der Gegenständlichkeit oder des Vorstellens sich gegenüber hat und sich dagegen richtet; ihr eigner Gegenstand aber ist nur das reine Ich. — Das einfache Bewußtseyn des Positiven oder der ruhigen Sichselbstgleichheit hat hingegen das innere Wesen als Wesen zum Gegenstande. Die reine Einsicht hat daher zunächst an ihr selbst keinen Inhalt, weil sie das negative Fürsichseyn ist; dem Glauben dagegen gehört der Inhalt an, ohne Einsicht. Wenn jene nicht aus dem Selbstbewußtseyn heraustritt, so hat dieser seinen Inhalt zwar ebenfalls im Element des reinen Selbstbewußtseyns, aber im Denken, nicht in Begriffen, im reinen Bewußtseyn, nicht im reinen Selbstbewußtseyn. Er ist hiermit zwar reines Bewußtseyn des Wesens, d. h. des einfachen Innern und ist also Denken; — das Hauptmoment in der Natur des Glaubens, das gewöhnlich übersehen wird. Die Unmittelbarkeit, mit der das Wesen in ihm ist, liegt darin, daß sein Gegenstand Wesen, d. h. reiner Gedanke ist. Diese Unmittelbarkeit aber, insofern das Denken ins Bewußtseyn, oder das reine Bewußtseyn in das Selbstbewußtseyn ein-

tritt, erhält die Bedeutung eines gegenständlichen Seyns, das jenseits des Bewußtseyns des Selbsts liegt. Durch diese Bedeutung, welche die Unmittelbarkeit und Einfachheit des reinen Denkens im Bewußtseyn erhält, ist es, daß das Wesen des Glaubens in die Vorstellung aus dem Denken herabfällt, und zu einer übersinnlichen Welt wird, welche wesentlich ein Anderes des Selbstbewußtseyns sey. — In der reinen Einsicht hingegen hat der Uebergang des reinen Denkens ins Bewußtseyn die entgegengesetzte Bestimmung; die Gegenständlichkeit hat die Bedeutung eines nur negativen sich aufhebenden und in das Selbst zurückkehrenden Inhalts, d. h. nur das Selbst ist sich eigentlich der Gegenstand, oder der Gegenstand hat nur Wahrheit, insofern er die Form des Selbsts hat.

Wie der Glauben und die reine Einsicht gemeinschaftlich dem Elemente des reinen Bewußtseyns angehören, so sind sie auch gemeinschaftlich die Rückkehr aus der wirklichen Welt der Bildung. Sie bieten sich daher nach drei Seiten dar. Das eine Mal ist jedes außer allem Verhältnisse an und für sich; das andere Mal bezieht jedes sich auf die wirkliche dem reinen Bewußtseyn entgegengesetzte Welt, und zum dritten bezieht sich jedes innerhalb des reinen Bewußtseyns auf das andere.

Die Seite des An- und Fürsichseyns im glaubenden Bewußtseyn ist sein absoluter Gegenstand, dessen Inhalt und Bestimmung sich ergeben hat. Denn er ist nach dem Begriffe des Glaubens nichts anderes als die in die Allgemeinheit des reinen Bewußtseyns erhobene reale Welt. Die Gliederung der letzteren macht daher auch die Organisation der ersteren aus, nur daß die Theile in dieser in ihrer Begeistung sich nicht entfremden, sondern an und für sich seyende Wesen, in sich zurückgekehrte und bei sich selbst bleibende Geister sind. — Die Bewegung ihres Uebergehens ist daher nur für uns eine Entfremdung der Bestimmtheit, in der sie in ihrem Unterschiede sind, und nur für uns eine nothwen-

dige Reihe; für den Glauben aber ist ihr Unterschied eine ruhige Verschiedenheit, und ihre Bewegung ein Geschehen.

Sie nach der äußeren Bestimmung ihrer Form kurz zu nennen, so ist, wie in der Welt der Bildung die Staatsmacht oder das Gute das Erste war, auch hier das Erste, das absolute Wesen, der an- und fürsichseyende Geist, insofern er die einfache ewige Substanz ist. In der Realisirung ihres Begriffes, Geist zu seyn, aber geht sie in das Seyn für Anderes über, ihre Sichselbstgleichheit wird zum wirklichen sich aufopfernden absoluten Wesen; es wird zum Selbst, aber zum vergänglichen Selbst. Daher ist das Dritte die Rückkehr des entfremdeten Selbsts und der erniedrigten Substanz in ihre erste Einfachheit; erst auf diese Weise ist sie als Geist vorgestellt. —

Diese unterschiedenen Wesen, aus dem Wandel der wirklichen Welt durch das Denken in sich zurückgenommen, sind sie wandellose ewige Geister, deren Seyn ist, die Einheit, welche sie ausmachen, zu denken. So entrückt dem Selbstbewußtseyn, greifen diese Wesen jedoch in es ein; wäre das Wesen unverrückt in der Form der ersten einfachen Substanz, so bliebe es ihm fremd. Aber die Entäußerung dieser Substanz und dann ihr Geist hat das Moment der Wirklichkeit an ihm, und macht sich hierdurch des gläubenden Selbstbewußtseyns theilhaftig, oder das glaubende Bewußtseyn gehört der realen Welt an.

Nach diesem zweiten Verhältnisse hat das glaubende Bewußtseyn Theils selbst seine Wirklichkeit in der realen Welt der Bildung, und macht ihren Geist und ihr Daseyn aus, das betrachtet worden ist; Theils aber tritt es dieser seiner Wirklichkeit als dem Eiteln gegenüber, und ist die Bewegung, sie aufzuheben. Diese Bewegung besteht nicht darin, daß es ein geistreiches Bewußtseyn über ihre Verkehrung hätte; denn es ist das einfache Bewußtseyn, welches das Geistreiche zum Eiteln zählt, weil dieses noch die reale Welt zu seinem Zwecke hat. Sondern dem ruhigen Reiche seines Denkens steht die Wirklichkeit als ein geistloses Daseyn

gegenüber, das daher auf eine äußerliche Weise zu überwinden ist. Dieser Gehorsam des Dienstes und des Preises bringt durch das Aufheben des sinnlichen Wissens und Thuns das Bewußtseyn der Einheit mit dem an- und fürsichseyenden Wesen hervor, doch nicht als angeschaute wirkliche Einheit, sondern dieser Dienst ist nur das fortwährende Hervorbringen, das sein Ziel in der Gegenwart nicht vollkommen erreicht. Die Gemeinde gelangt zwar dazu, denn sie ist das allgemeine Selbstbewußtseyn; aber dem einzelnen Selbstbewußtseyn bleibt nothwendig das Reich des reinen Denkens ein Jenseits seiner Wirklichkeit, oder indem dieses durch die Entäußerung des ewigen Wesens in die Wirklichkeit getreten, ist sie eine unbegriffene sinnliche Wirklichkeit; eine sinnliche Wirklichkeit aber bleibt gleichgültig gegen die andere, und das Jenseits hat nur die Bestimmung der Entfernung in Raum und Zeit noch dazu erhalten. — Der Begriff aber, die sich selbst gegenwärtige Wirklichkeit des Geistes, bleibt im glaubenden Bewußtseyn das Innere, welches Alles ist und wirkt, aber nicht selbst hervortritt.

In der reinen Einsicht aber ist der Begriff das allein Wirkliche; und diese dritte Seite des Glaubens, Gegenstand für die reine Einsicht zu seyn, ist das eigentliche Verhältniß, in welchem er hier auftritt. — Die reine Einsicht selbst ist ebenso Theils an und für sich, Theils im Verhältnisse zur wirklichen Welt, insofern sie noch positiv, nämlich als eitles Bewußtseyn vorhanden ist, Theils endlich in jenem Verhältnisse zum Glauben zu betrachten.

Was die reine Einsicht an und für sich ist, haben wir gesehen; wie der Glauben das ruhige reine Bewußtseyn des Geistes, als des Wesens, so ist sie das Selbstbewußtseyn desselben; sie weiß das Wesen daher nicht als Wesen, sondern als absolutes Selbst. Sie geht also darauf, alle dem Selbstbewußtseyn andere Selbstständigkeit, es sey des Wirklichen oder Ansichseyenden, aufzuheben, und sie zum Begriffe zu machen. Sie ist nicht nur die Gewißheit der selbstbewußten Vernunft, alle Wahrheit zu seyn; sondern sie weiß, daß sie dieß ist.

Wie aber der Begriff derselben auftritt, ist er noch nicht realisirt. Sein Bewußtseyn erscheint hiernach noch als ein Zufälliges, Einzelnes, und das, was ihm das Wesen ist, als Zweck, den es zu verwirklichen hat. Es hat erst die Absicht, die reine Einsicht allgemein, d. h. alles, was wirklich ist, zum Begriffe, und zu einem Begriffe in allen Selbstbewußtseyn zu machen. Die Absicht ist rein, denn sie hat die reine Einsicht zum Inhalte; und diese Einsicht ist ebenso rein, denn ihr Inhalt ist nur der absolute Begriff, der keinen Gegensatz an einem Gegenstande hat, noch an ihm selbst beschränkt ist. In dem unbeschränkten Begriffe liegen unmittelbar die beiden Seiten, daß alles Gegenständliche nur die Bedeutung des Fürsichseyns, des Selbstbewußtseyns, und daß dieses die Bedeutung eines Allgemeinen habe, daß die reine Einsicht Eigenthum aller Selbstbewußtseyn werde. Diese zweite Seite der Absicht ist insofern Resultat der Bildung, als darin, wie die Unterschiede des gegenständlichen Geistes, die Theile und Urtheilsbestimmungen seiner Welt, so auch die Unterschiede, welche als ursprünglich bestimmte Naturen erscheinen, zu Grunde gegangen sind. Genie, Talent, die besonderen Fähigkeiten überhaupt, gehören der Welt der Wirklichkeit an, insofern sie an ihr noch die Seite hat, geistiges Thierreich zu seyn, welches in gegenseitiger Gewaltthätigkeit und Verwirrung sich um die Wesen der realen Welt bekämpft und betrügt. — Die Unterschiede haben in ihr zwar nicht als ehrliche Espèces Platz; weder begnügt sich die Individualität mit der unwirklichen Sache selbst, noch hat sie besonderen Inhalt und eigne Zwecke. Sondern sie gilt nur als ein Allgemeingültiges, nämlich als Gebildetes; und der Unterschied reducirt sich auf die geringere oder größere Energie; — einen Unterschied der Größe, d. h. den unwesentlichen. Diese letzte Verschiedenheit aber ist darin zu Grunde gegangen, daß der Unterschied in der vollkommenen Zerrissenheit des Bewußtseyns zum absolutqualitativen umschlug. Was darin dem Ich das Andere ist, ist nur das Ich selbst. In diesem un-

endlichen Urtheile ist alle Einseitigkeit und Eigenheit des ursprünglichen Fürsichseyns getilgt; das Selbst weiß sich als reines Selbst sein Gegenstand zu seyn; und diese absolute Gleichheit beider Seiten ist das Element der reinen Einsicht. — Sie ist daher das einfache in sich ununterschiedene Wesen, und ebenso das allgemeine Werk und allgemeiner Besitz. In dieser einfachen geistigen Substanz giebt und erhält sich das Selbstbewußtseyn ebenso in allem Gegenstande das Bewußtseyn dieser seiner Einzelnheit oder des Thuns, als umgekehrt die Individualität desselben darin sich selbst gleich und allgemein ist. — Diese reine Einsicht ist also der Geist, der allem Bewußtseyn zuruft: seyd für euch selbst, was ihr Alle an euch selbst seyd, — vernünftig.

II.

Die Aufklärung.

Der eigenthümliche Gegenstand, gegen welchen die reine Einsicht die Kraft des Begriffes richtet, ist der Glauben, als die ihr in demselben Elemente gegenüberstehende Form des reinen Bewußtseyns. Sie hat aber auch Beziehung auf die wirkliche Welt, denn sie ist wie jener, die Rückkehr aus derselben in das reine Bewußtseyn. Es ist zuerst zu sehen, wie ihre Thätigkeit gegen die unlautern Absichten und verkehrten Einsichten derselben beschaffen ist.

Oben wurde schon des ruhigen Bewußtseyns erwähnt, das diesem sich in sich auflösenden nnd wieder erzeugenden Wirbel gegenübersteht; es macht die Seite der reinen Einsicht und Absicht aus. In dieß ruhige Bewußtseyn fällt aber, wie wir sahen, keine besondere Einsicht über die Welt der Bildung; diese hat vielmehr selbst das schmerzlichste Gefühl und die wahrste Einsicht über sich selbst, — das Gefühl, die Auflösung alles sich Befestigenden, durch alle Momente ihres Daseyns hindurch gerädert, und an allen Knochen zerschlagen zu seyn; ebenso ist sie die Sprache dieses Gefühls und die beurtheilende geistreiche Rede über alle Seiten ihres Zustandes. Die reine Einsicht kann daher hier keine

eigene Thätigkeit und Inhalt haben, und sich also nur als das formelle treue Auffassen dieser eigenen geistreichen Einsicht der Welt und ihrer Sprache verhalten. Indem diese Sprache zerstreut, die Beurtheilung eine Faselei des Augenblicks, die sich sogleich wieder vergißt, und ein Ganzes nur für ein drittes Bewußtseyn ist, so kann sich dieses als reine Einsicht nur dadurch unterscheiden, daß es jene sich zerstreuenden Züge in ein allgemeines Bild zusammenfaßt, und sie dann zu einer Einsicht Aller macht.

Sie wird durch dieß einfache Mittel die Verwirrung dieser Welt zur Auflösung bringen. Denn es hat sich ergeben, daß nicht die Massen, und die bestimmten Begriffe und Individualitäten das Wesen dieser Wirklichkeit sind, sondern daß sie ihre Substanz und Halt allein in dem Geiste hat, der als Urtheilen und Besprechen existirt, und daß das Interesse, für dieß Raisonniren und Schwatzen einen Inhalt zu haben, allein das Ganze und die Massen seiner Gliederung erhält. In dieser Sprache der Einsicht ist ihr Selbstbewußtseyn sich noch ein Fürsichseyendes, dieses Einzelne; aber die Eitelkeit des Inhalts ist zugleich Eitelkeit des ihn eitel wissenden Selbsts. Indem nun das ruhig auffassende Bewußtseyn von diesem ganzen geistreichen Geschwätze der Eitelkeit die treffendsten und die Sache durchschneidenden Fassungen in eine Sammlung bringt, geht zu der übrigen Eitelkeit des Daseyns die das Ganze noch erhaltende Seele, die Eitelkeit des geistreichen Beurtheilens, zu Grunde. Die Sammlung zeigt den Meisten einen bessern, oder allen wenigstens einen vielfachern Witz, als der übrige ist, und das Besserwissen und Beurtheilen überhaupt, als etwas Allgemeines und nun Allgemeinbekanntes; damit tilgt sich das einzige Interesse, das noch vorhanden war, und das einzelne Einsehen löst sich in die allgemeine Einsicht auf.

Noch aber steht über dem eiteln Wissen das Wissen von dem Wesen fest, und die reine Einsicht erscheint erst in eigentlicher Thätigkeit, insofern sie gegen den Glauben auftritt.

a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben.

Die verschiedenen Weisen des negativen Verhaltens des Bewußtseyns, Theils des Skepticismus, Theils des theoretischen und praktischen Idealismus sind untergeordnete Gestalten gegen diese der reinen Einsicht und ihrer Verbreitung, der Aufklärung; denn sie ist aus der Substanz geboren, weiß das reine Selbst des Bewußtseyns als absolut, und nimmt es mit dem reinen Bewußtseyn des absoluten Wesens aller Wirklichkeit auf. — Indem Glauben und Einsicht dasselbe reine Bewußtseyn, der Form nach aber entgegengesetzt sind, dem Glauben das Wesen als Gedanke, nicht als Begriff, und daher ein dem Selbstbewußtseyn schlechthin Entgegengesetztes — der reinen Einsicht aber das Wesen das Selbst ist — sind sie für einander das Eine das schlechthin Negative des Andern. — Dem Glauben kommt, wie beide gegen einander auftreten, aller Inhalt zu; denn in seinem ruhigen Elemente des Denkens gewinnt jedes Moment Bestehen; — die reine Einsicht aber ist zunächst ohne Inhalt, und vielmehr reines Verschwinden desselben; durch die negative Bewegung gegen das ihr Negative aber wird sie sich realisiren und einen Inhalt geben.

Sie weiß den Glauben als das ihr, der Vernunft und Wahrheit, Entgegengesetzte. Wie er im Allgemeinen ein Gewebe von Aberglauben Vorurtheilen und Irrthümern ist, so organisirt sich ihr weiter das Bewußtseyn dieses Inhalts in ein Reich des Irrthums, worin die falsche Einsicht einmal als die allgemeine Masse des Bewußtseyns unmittelbar, unbefangen und ohne Reflexion in sich selbst ist, aber das Moment der Reflexion in sich oder des Selbstbewußtseyns, getrennt von der Unbefangenheit, auch an ihr hat, als eine im Hintergrunde für sich bleibende Einsicht und böse Absicht, von welcher jenes bethört wird. Jene Masse ist das Opfer des Betrugs einer Priesterschaft, die ihre neidische Eitelkeit, allein im Besitze der Einsicht

zu bleiben, so wie ihren sonstigen Eigennutz ausführt, und zugleich mit dem Despotismus sich verschwört, der als die synthetische begrifflose Einheit des realen und dieses idealen Reichs, — ein seltsam inconsequentes Wesen, — über der schlechten Einsicht der Menge und der schlechten Absicht der Priester steht, und beides auch in sich vereinigt, aus der Dummheit und Verwirrung des Volks durch das Mittel der betrügenden Priesterschaft, beide verachtend, den Vortheil der ruhigen Beherrschung und der Vollführung seiner Lüste und Willkür zieht, zugleich aber dieselbe Dumpfheit der Einsicht, der gleiche Aberglauben und Irrthum ist.

Gegen diese drei Seiten des Feindes läßt die Aufklärung sich nicht ohne Unterschied ein; denn indem ihr Wesen reine Einsicht, das an- und fürsich-Allgemeine ist, so ist ihre wahre Beziehung auf das andere Extrem diejenige, in welcher sie auf das Gemeinschaftliche und Gleiche beider geht. Die Seite der aus dem allgemeinen unbefangenen Bewußtseyn sich isolirenden Einzelnheit ist das ihr Entgegengesetzte, das sie nicht unmittelbar berühren kann. Der Willen der betrügenden Priesterschaft und des unterdrückenden Despoten ist daher nicht unmittelbarer Gegenstand ihres Thuns, sondern die willenlose nicht zum Fürsichseyn sich vereinzelnde Einsicht, der Begriff des vernünftigen Selbstbewußtseyns, der an der Masse sein Daseyn hat, aber in ihr noch nicht als Begriff vorhanden ist. Indem aber die reine Einsicht diese ehrliche Einsicht und ihr unbefangenes Wesen den Vorurtheilen und Irrthümern entreißt, windet sie der schlechten Absicht die Realität und Macht ihres Betrugs aus den Händen, deren Reich an dem begrifflosen Bewußtseyn der allgemeinen Masse seinen Boden und Material — das Fürsichseyn an dem einfachen Bewußtseyn überhaupt seine Substanz hat.

Die Beziehung der reinen Einsicht auf das unbefangene Bewußtseyn des absoluten Wesens hat nun die gedoppelte Seite, daß sie eines Theils an sich dasselbe mit ihm ist, andern Theils aber daß dieses in dem einfachen Elemente seines Gedankens das ab-

solute Wesen so wie seine Theile gewähren und sich Bestehen geben und sie nur als sein Ansich und darum in gegenständlicher Weise gelten läßt, sein Fürsichseyn aber in diesem Ansich verläugnet. — Insofern nach der ersten Seite dieser Glauben an sich für die reine Einsicht reines Selbstbewußtseyn ist, und er dieß nur für sich werden soll, so hat sie an diesem Begriffe desselben das Element, worin sie statt der falschen Einsicht sich realisirt.

Von dieser Seite, daß beide wesentlich dasselbe sind und die Beziehung der reinen Einsicht durch und in demselben Elemente geschieht, ist ihre Mittheilung eine unmittelbare, und ihr Geben und Empfangen ein ungestörtes Ineinanderfließen. Was auch sonst weiter in das Bewußtseyn für Pflöcke eingeschlagen seyen, es ist an sich diese Einfachheit, in welcher alles aufgelöst vergessen und unbefangen, und die daher des Begriffs schlechthin empfänglich ist. Die Mittheilung der reinen Einsicht ist deswegen einer ruhigen Ausdehnung oder dem Verbreiten wie eines Duftes in der widerstandslosen Atmosphäre zu vergleichen. Sie ist eine durchdringende Ansteckung, welche sich nicht vorher gegen das gleichgültige Element, in das sie sich insinuirt, als Entgegengesetztes bemerkbar macht, und daher nicht abgewehrt werden kann. Erst wenn die Ansteckung sich verbreitet hat, ist sie für das Bewußtseyn, das sich ihr unbesorgt überließ. Denn es war zwar das einfache sich und ihm gleiche Wesen, was es in sich empfing, aber zugleich die Einfachheit der in sich reflektirten Negativität, welche nachher auch sich nach ihrer Natur als Entgegengesetztes entfaltet, und das Bewußtseyn hierdurch an seine vorige Weise erinnert; sie ist der Begriff, der das einfache Wissen ist, welches sich selbst und zugleich sein Gegentheil, aber dieses in ihm als aufgehoben weiß. So wie daher die reine Einsicht für das Bewußtseyn ist, hat sie sich schon verbreitet; der Kampf gegen sie verräth die geschehene Ansteckung; er ist zu spät, und jedes Mittel verschlimmert nur die Krankheit, denn sie hat

das Mark des geistigen Lebens ergriffen, nämlich das Bewußtseyn in seinem Begriffe oder sein reines Wesen selbst; es giebt darum auch keine Kraft in ihm, welche über ihr wäre. Weil sie im Wesen selbst ist, lassen sich ihre noch vereinzelten Aeußerungen zurückdrängen und die oberflächlichen Symptome dämpfen. Es ist ihr dieß höchst vortheilhaft; denn sie vergeudet nun nicht unnütz die Kraft, noch zeigt sie sich ihres Wesens unwürdig, was dann der Fall ist, wenn sie in Symptome und einzelne Eruptionen gegen den Inhalt des Glaubens und gegen den Zusammenhang seiner äußern Wirklichkeit hervorbricht. Sondern nun ein unsichtbarer und unbemerkter Geist, durchschleicht sie die edeln Theile durch und durch, und hat sich bald aller Eingeweide und Glieder des bewußtlosen Götzen gründlich bemächtigt, und „an einem schönen Morgen giebt sie mit dem Ellbogen dem Kameraden einen Schubb und Bautz! Baradautz! der Götze liegt am Boden.“ — An einem schönen Morgen, dessen Mittag nicht blutig ist, wenn die Ansteckung alle Organe des geistigen Lebens durchdrungen hat; nur das Gedächtniß bewahrt dann noch als eine, man weiß nicht wie, vergangene Geschichte die todte Weise der vorigen Gestalt des Geistes auf; und die neue für die Anbetung erhöhte Schlange der Weisheit hat auf diese Weise nur eine welke Haut schmerzlos abgestreift.

Aber dieses stumme Fortweben des Geistes im einfachen Innern seiner Substanz, der sich sein Thun verbirgt, ist nur Eine Seite der Realisirung der reinen Einsicht. Ihre Verbreitung besteht nicht nur darin, daß Gleiches mit Gleichem zusammengeht; und ihre Verwirklichung ist nicht nur eine gegensatzlose Ausdehnung. Sondern das Thun des negativen Wesens ist ebenso wesentlich eine entwickelte sich in sich unterscheidende Bewegung, welche als bewußtes Thun ihre Momente in bestimmtem offenbaren Daseyn aufstellen, und als ein lauter Lärm und gewaltsamer Kampf mit Entgegengesetztem als solchem vorhanden seyn muß.

Es ist daher zu sehen, wie die reine Einsicht und Absicht

gegen das andere ihr Entgegengesetzte, das sie vorfindet, sich *negativ* verhält. — Die reine Einsicht und Absicht, welche sich negativ verhält, kann, da ihr Begriff alle Wesenheit und nichts außer ihr ist, nur das Negative ihrer selbst seyn. Sie wird daher als Einsicht zum Negativen der reinen Einsicht, sie wird Unwahrheit und Unvernunft, und als Absicht zum Negativen der reinen Absicht, zur Lüge und Unlauterkeit des Zwecks.

In diesen Widerspruch verwickelt sie sich dadurch, daß sie sich in Streit einläßt und etwas *Anderes* zu bekämpfen meint. — Sie meint dieß nur, denn ihr Wesen als die absolute Negativität ist dieses, das Andersseyn an ihr selbst zu haben. Der absolute Begriff ist die Kategorie; er ist dieß, daß das Wissen und der *Gegenstand* des Wissens dasselbe ist. Was hiermit die reine Einsicht als ihr Anderes, was sie als Irrthum oder Lüge ausspricht, kann nichts anderes seyn als sie selbst; sie kann nur das verdammen, was sie ist. Was nicht vernünftig ist, hat keine *Wahrheit*, oder was nicht begriffen ist, *ist* nicht; indem also die Vernunft von einem *Andern* spricht als sie ist, spricht sie in der That nur von sich selbst; sie tritt darin nicht aus sich heraus. — Dieser Kampf mit dem Entgegengesetzten vereinigt darum die Bedeutung in sich, ihre *Verwirklichung* zu seyn. Diese besteht nämlich eben in der Bewegung, die Momente zu entwickeln und sie in sich zurückzunehmen; ein Theil dieser Bewegung ist die Unterscheidung, in welcher die begreifende Einsicht sich selbst als *Gegenstand* gegenüberstellt; so lange sie in diesem Momente verweilt, ist sie sich entfremdet. Als reine Einsicht ist sie ohne allen *Inhalt*; die Bewegung ihrer Realisirung besteht darin, daß *sie selbst* sich als Inhalt wird, denn ein anderer kann ihr nicht werden, weil sie das Selbstbewußtseyn der Kategorie ist. Aber indem sie ihn zuerst in dem Entgegengesetzten nur als *Inhalt* und ihn noch nicht als sich selbst weiß, verkennt sie sich in ihm. Ihre Vollendung hat daher diesen Sinn, den ihr zuerst gegenständlichen Inhalt als den ihrigen zu erkennen.

Ihr Resultat wird dadurch aber weder die Wiederherstellung der Irrthümer, welche sie bekämpft, noch nur ihr erster Begriff seyn, sondern eine Einsicht, welche die absolute Negation ihrer selbst als ihre eigne Wirklichkeit, als sich selbst erkennt, oder ihr sich selbst erkennender Begriff. — Diese Natur des Kampfs der Aufklärung mit den Irrthümern, in ihnen sich selbst zu bekämpfen, und das darin zu verdammen, was sie behauptet, ist *für uns*, oder was sie und ihr Kampf *an sich* ist. Die erste Seite desselben aber, ihre Verunreinigung durch die Aufnahme des negativen Verhaltens in ihre sichselbstgleiche *Reinheit* ist es, wie sie *für den Glauben Gegenstand* ist; der sie also als Lüge Unvernunft und schlechte Absicht erfährt, so wie er für sie Irrthum und Vorurtheil ist. — In Rücksicht auf ihren Inhalt ist sie zunächst die leere Einsicht, der ihr Inhalt als ein Anderes erscheint, sie *findet* ihn daher in dieser Gestalt, daß er noch nicht der ihrige ist, *vor*, als ein von ihr ganz unabhängiges Daseyn, in dem Glauben.

Die Aufklärung faßt also ihren Gegenstand zuerst und allgemein so auf, daß sie ihn als *reine Einsicht* nimmt und ihn so, sich selbst nicht erkennend, für Irrthum erklärt. In der *Einsicht* als solcher faßt das Bewußtseyn einen Gegenstand so, daß er ihm zum Wesen des Bewußtseyns oder zu einem Gegenstande wird, den es durchdringt, worin es sich erhält, bei sich selbst und sich gegenwärtig bleibt, und indem es hiermit seine Bewegung ist, ihn hervorbringt. Als eben dieses spricht die Aufklärung den Glauben richtig aus, indem sie von ihm sagt, daß das, was ihm das absolute Wesen ist, ein Seyn seines eignen Bewußtseyns, sein eigner Gedanke, ein vom Bewußtseyn Hervorgebrachtes sey. Sie erklärt ihn hiermit für Irrthum und Erdichtung über dasselbe, was sie ist. — Sie, die den Glauben die neue Weisheit lehren will, sagt ihm damit nichts Neues; denn sein Gegenstand ist ihm auch gerade dieses, nämlich reines Wesen seines eignen Bewußtseyns, so daß dieses darin sich nicht verloren und negirt setzt, sondern ihm vielmehr vertraut, das heißt eben, *in ihm* sich *als*

dieſes Bewußtſeyn, oder als Selbſtbewußtſeyn findet. Wem ich vertraue, deſſen Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt mir die Gewißheit meiner ſelbſt; ich erkenne mein Fürmichſeyn in ihm, daß er es anerkennt, und es ihm Zweck und Weſen iſt. Vertrauen iſt aber der Glauben, weil ſein Bewußtſeyn ſich unmittelbar auf ſeinen Gegenſtand bezieht, und alſo auch dieß anſchaut, daß es Eins mit ihm, in ihm iſt. — Ferner indem dasjenige mir Gegenſtand iſt, worin ich mich ſelbſt erkenne, bin ich mir darin zugleich überhaupt als anderes Selbſtbewußtſeyn, d. h. als ein ſolches, welches darin ſeiner beſondern Einzelnheit, nämlich ſeiner Natürlichkeit und Zufälligkeit entfremdet worden, aber Theils darin Selbſtbewußtſeyn bleibt, Theils eben darin weſentliches Bewußtſeyn, wie die reine Einſicht iſt. — In dem Begriffe der Einſicht liegt nicht nur dieß, daß das Bewußtſeyn in ſeinem eingeſehenen Gegenſtande ſich ſelbſt erkennt, und ohne das Gedachte zu verlaſſen und daraus in ſich erſt zurück zu gehen, ſich unmittelbar darin hat, ſondern es iſt ſeiner ſelbſt als auch der vermittelnden Bewegung oder ſeiner als des Thuns oder Hervorbringens bewußt; dadurch iſt in dem Gedanken für es dieſe Einheit ſeiner als des Selbſts und des Gegenſtandes. — Eben dieß Bewußtſeyn iſt auch der Glauben; der Gehorſam und das Thun iſt ein nothwendiges Moment, durch welches die Gewißheit des Seyns in dem abſoluten Weſen zu Stande kommt. Dieß Thun des Glaubens erſcheint zwar nicht ſo, daß das abſolute Weſen ſelbſt dadurch hervorgebracht werde. Aber das abſolute Weſen des Glaubens iſt weſentlich nicht das abſtrakte Weſen, das jenſeits des glaubenden Bewußtſeyns ſey, ſondern es iſt der Geiſt der Gemeinde, es iſt die Einheit des abſtrakten Weſens und des Selbſtbewußtſeyns. Daß es dieſer Geiſt der Gemeinde ſey, darin iſt das Thun der Gemeinde ein weſentliches Moment; er iſt es nur durch das Hervorbringen des Bewußtſeyns; — oder vielmehr nicht ohne vom Bewußtſeyn hervorgebracht zu ſeyn; denn ſo weſentlich

das Hervorbringen ist, so wesentlich ist es auch nicht der einzige Grund des Wesens, sondern es ist nur ein Moment. Das Wesen ist zugleich an und für sich selbst.

Von der andern Seite ist der Begriff der reinen Einsicht sich ein Anderes als sein Gegenstand; denn eben diese negative Bestimmung macht den Gegenstand aus. So spricht sie also von der andern Seite auch das Wesen des Glaubens aus, als ein dem Selbstbewußtseyn Fremdes, das nicht sein Wesen, sondern als ein Wechselbalg ihm unterschoben sey. Allein die Aufklärung ist hier völlig thöricht; der Glauben erfährt sie als ein Sprechen, das nicht weiß, was es sagt, und die Sache nicht versteht, wenn es von Pfaffenbetrug und Volkstäuschung redet. Sie spricht hiervon, als ob durch ein Hokuspokus der taschenspielerischen Priester dem Bewußtseyn etwas absolut Fremdes und Anderes für das Wesen untergeschoben würde, und sagt zugleich, daß dieß ein Wesen des Bewußtseyns sey, daß es daran glaube, ihm vertraue und sich es geneigt zu machen suche; — d. h. daß es darin sein reines Wesen ebensosehr als seine einzelne und allgemeine Individualität anschaue, und durch sein Thun diese Einheit seiner selbst mit seinem Wesen hervorbringe. Sie sagt unmittelbar das, was sie als ein dem Bewußtseyn Fremdes aussagt, als das Eigenste desselben aus. — Wie mag also sie von Betrug und Täuschung sprechen? Indem sie unmittelbar das Gegentheil dessen, was sie vom Glauben behauptet, selbst von ihm ausspricht, zeigt sie diesem vielmehr sich als die bewußte Lüge. Wie soll Täuschung und Betrug da statt finden, wo das Bewußtseyn in seiner Wahrheit unmittelbar die Gewißheit seiner selbst hat, wo es in seinem Gegenstande sich selbst besitzt, indem es sich ebensowohl darin findet als hervorbringt? Der Unterschied ist sogar in den Worten nicht mehr vorhanden. — Wenn die allgemeine Frage aufgestellt worden ist: ob es erlaubt sey, ein Volk zu täuschen, so müßte in der That die Antwort seyn, daß die Frage nichts

tauge, weil es unmöglich ist, hierin ein Volk zu täuschen. — Messing statt Goldes, nachgemachte Wechsel statt ächter mögen wohl einzeln verkauft, eine verlorne Schlacht als eine gewonnene Mehrern aufgeheftet, und sonstige Lügen über sinnliche Dinge und einzelne Begebenheiten auf eine Zeitlang glaubhaft gemacht werden; aber in dem Wissen von dem Wesen, worin das Bewußtseyn die unmittelbare Gewißheit seiner selbst hat, fällt der Gedanke der Täuschung ganz hinweg.

Sehen wir weiter, wie der Glauben die Aufklärung in den unterschiedenen Momenten seines Bewußtseyns erfährt, auf welches die aufgezeigte Ansicht nur erst im Allgemeinen ging. Diese Momente aber sind das reine Denken, oder als Gegenstand, das absolute Wesen an und für sich selbst; dann seine Beziehung als ein Wissen darauf, der Grund seines Glaubens, und endlich seine Beziehung darauf in seinem Thun, oder sein Dienst. Wie die reine Einsicht sich im Glauben überhaupt verkennt und verläugnet hat, so wird sie in diesen Momenten eben so verkehrt sich verhalten.

Die reine Einsicht verhält sich zu dem absoluten Wesen des glaubenden Bewußtseyns negativ. Dieß Wesen ist reines Denken, und das reine Denken innerhalb seiner selbst als Gegenstand oder als das Wesen gesetzt; im glaubenden Bewußtseyn erhält dieß Ansich des Denkens zugleich für das für sich seyende Bewußtseyn die Form, aber auch nur die leere Form der Gegenständlichkeit; es ist in der Bestimmung eines Vorgestellten. Der reinen Einsicht aber, indem sie das reine Bewußtseyn nach der Seite des für sich seyenden Selbsts ist, erscheint das Andere als ein Negatives des Selbstbewußtseyns. Dieß könnte noch entweder als das reine Ansich des Denkens oder auch als das Seyn der sinnlichen Gewißheit genommen werden. Aber indem es zugleich für das Selbst, und dieses als Selbst, das einen Gegenstand hat, wirkliches Bewußtseyn ist, so ist ihr eigenthümlicher Gegenstand als solcher ein seyendes

gemeines Ding der ſinnlichen Gewißheit. Dieſer ihr Gegenſtand erſcheint ihr an der Vorſtellung des Glaubens. Sie verdammt dieſe und in ihr ihren eigenen Gegenſtand. Gegen den Glauben aber begeht ſie ſchon darin das Unrecht, ſeinen Gegenſtand ſo aufzufaſſen, daß er der ihrige iſt. Sie ſagt hiernach über den Glauben, daß ſein abſolutes Weſen ein Steinſtück, ein Holzblock ſey, der Augen habe und nicht ſehe, oder auch etwas Brodteig, der auf dem Acker gewachſen von Menſchen verwandelt darauf zurückgeſchickt werde; — oder nach welchen Weiſen ſonſt der Glauben das Weſen anthromorphoſire, ſich gegenſtändlich und vorſtellig mache.

Die Aufklärung, die ſich für das Reine ausgiebt, macht hier das, was dem Geiſte ewiges Leben und heiliger Geiſt iſt, zu einem wirklichen vergänglichen Dinge, und beſudelt es mit der an ſich nichtigen Anſicht der ſinnlichen Gewißheit, — mit einer Anſicht, welche dem anbetenden Glauben gar nicht vorhanden iſt, ſo daß ſie ihm dieſelbe rein anlügt. Was er verehrt, iſt ihm durchaus weder Stein oder Holz oder Brodteig noch ſonſt ein zeitliches ſinnliches Ding. Wenn es der Aufklärung einfällt zu ſagen, ſein Gegenſtand ſey doch dieß auch, oder gar, er ſey dieſes an ſich und in Wahrheit, ſo kennt Theils der Glauben ebenſowohl jenes Auch, aber es iſt ihm außer ſeiner Anbetung; Theils aber iſt ihm überhaupt nicht ſo etwas, wie ein Stein und ſofort an ſich, ſondern an ſich iſt ihm allein das Weſen des reinen Denkens.

Das zweite Moment iſt die Beziehung des Glaubens als wiſſenden Bewußtſeyns auf dieſes Weſen. Als denkendem reinen Bewußtſeyn iſt ihm dieß Weſen unmittelbar; aber das reine Bewußtſeyn iſt ebenſoſehr vermittelte Beziehung der Gewißheit auf die Wahrheit; eine Beziehung, welche den Grund des Glaubens ausmacht. Dieſer Grund wird für die Aufklärung ebenſo zu einem zufälligen Wiſſen von zufälligen Begebenheiten. Der Grund des Wiſſens aber iſt das wiſſende Allgemeine, und in ſeiner Wahrheit der abſolute Geiſt, der in dem abſtracten

reinen Bewußtſeyn oder dem Denken als ſolchem nur abſolutes Weſen, als Selbſtbewußtſeyn aber das Wiſſen von ſich iſt. Die reine Einſicht ſetzt dieß wiſſende Allgemeine, den einfachen ſich ſelbſt wiſſenden Geiſt, ebenſo als Negatives des Selbſtbewußtſeyns. Sie iſt zwar ſelbſt das reine vermittelte, d. h. ſich mit ſich vermittelnde Denken, ſie iſt das reine Wiſſen; aber indem ſie reine Einſicht, reines Wiſſen iſt, das ſich ſelbſt noch nicht weiß, d. h. für welches es noch nicht iſt, daß ſie dieſe reine vermittelnde Bewegung iſt, erſcheint ſie ihr, wie alles, was ſie ſelbſt iſt, als ein Anderes. In ihrer Verwirklichung alſo begriffen, entwickelt ſie dieß ihr weſentliches Moment, aber es erſcheint ihr als dem Glauben angehörend und in ſeiner Beſtimmtheit, ein ihr Aeußeres zu ſeyn, als ein zufälliges Wiſſen eben ſolcher gemeinwirklicher Geſchichten. Sie dichtet alſo hier dem religiöſen Glauben an, daß ſeine Gewißheit ſich auf einige einzelne hiſtoriſche Zeugniſſe gründe, welche als hiſtoriſche Zeugniſſe betrachtet freilich nicht den Grad von Gewißheit über ihren Inhalt gewähren würden, den uns Zeitungsnachrichten über irgend eine Begebenheit geben; — daß ſeine Gewißheit ferner auf dem Zufall der Aufbewahrung dieſer Zeugniſſe beruhe, — der Aufbewahrung durch Papier einer Seits, und anderer Seits durch die Geſchicklichkeit und Ehrlichkeit der Uebertragung von einem Papier auf ein anderes, und endlich auf der richtigen Auffaſſung des Sinnes todter Worte und Buchſtaben. In der That aber fällt es dem Glauben nicht ein, an ſolche Zeugniſſe und Zufälligkeiten ſeine Gewißheit zu knüpfen; er iſt in ſeiner Gewißheit unbefangenes Verhältniß zu ſeinem abſoluten Gegenſtande, ein reines Wiſſen deſſelben, welches nicht Buchſtaben Papier und Abſchreiber in ſein Bewußtſeyn des abſoluten Weſens einmiſcht und nicht durch ſolcherlei Dinge ſich damit vermittelt. Sondern dieß Bewußtſeyn iſt der ſich ſelbſt vermittelnde Grund ſeines Wiſſens; es iſt der Geiſt ſelbſt, der das Zeugniß von ſich iſt ebenſo im Innern des einzelnen Bewußtſeyns als durch die allgemeine

Gegenwart des Glaubens Aller an ihn. Wenn der Glauben ſich aus dem Geſchichtlichen auch jene Weiſe von Begründung oder wenigſtens Beſtätigung ſeines Inhalts, von der die Aufklärung ſpricht, geben will, und ernſthaft meint und thut, als ob es darauf ankäme, ſo hat er ſich ſchon von der Aufklärung verführen laſſen; und ſeine Bemühungen ſich auf ſolche Weiſe zu begründen oder zu befeſtigen ſind nur Zeugniſſe, die er von ſeiner Anſteckung giebt.

Noch iſt die dritte Seite übrig, die Beziehung des Bewußtſeyns auf das abſolute Weſen, als ein Thun. Dieß Thun iſt das Aufheben der Beſonderheit des Individuums oder der natürlichen Weiſe ſeines Fürſichſeyns, woraus ihm die Gewißheit hervorgeht, reines Selbſtbewußtſeyn, nach ſeinem Thun d. h. als fürſichſeyendes einzelnes Bewußtſeyn eins mit dem Weſen zu ſeyn. — Indem an dem Thun Zweckmäßigkeit und Zweck ſich unterſcheidet, und die reine Einſicht ebenſo in Beziehung auf dieſes Thun ſich negativ verhält, und wie in den andern Momenten ſich ſelbſt verläugnet, ſo muß ſie in Anſehung der Zweckmäßigkeit als Unverſtand ſich darſtellen, indem die Einſicht mit der Abſicht verbunden, Uebereinſtimmung des Zwecks und des Mittels, ihr als Anderes, vielmehr als das Gegentheil erſcheint; — in Anſehung des Zwecks aber muß ſie das Schlechte, Genuß und Beſitz zum Zwecke machen, und ſich hiermit als die unreinſte Abſicht beweiſen, indem die reine Abſicht ebenſo als Anderes unreine Abſicht iſt.

Hiernach ſehen wir in Anſehung der Zweckmäßigkeit die Aufklärung es thöricht finden, wenn das glaubende Individuum ſich das höhere Bewußtſeyn, nicht an den natürlichen Genuß und Vergnügen gefeſſelt zu ſeyn, dadurch giebt, daß es ſich natürlichen Genuß und Vergnügen wirklich verſagt und durch die That erweiſt, daß es die Verachtung derſelben nicht lügt, ſondern daß ſie wahr iſt. — Ebenſo findet ſie es thöricht, daß das Individuum von ſeiner Beſtimmtheit, abſolut Einzelnes alle andern Aus-

ſchließendes und Eigenthum Beſitzendes zu ſeyn, ſich dadurch abſolvirt, daß es von ſeinem Eigenthume ſelbſt abläßt; womit es in Wahrheit zeigt, daß es mit ſeinem Iſoliren nicht Ernſt, ſondern daß es über die Naturnothwendigkeit, ſich zu vereinzeln und in dieſer abſoluten Vereinzelung des Fürſichſeyns die Andern als daſſelbe mit ſich zu verläugnen, erhaben iſt. — Die reine Einſicht findet beides ſowohl unzweckmäßig als unrecht, — unzweckmäßig, um von Vergnügen und Beſitz ſich frei zu erweiſen, ſich Vergnügen zu verſagen und einen Beſitz weg zu geben; ſie wird alſo im Gegentheil den für einen Thoren erklären, der, um zu eſſen, das Mittel ergreift, wirklich zu eſſen. — Sie findet es auch unrecht, ſich eine Mahlzeit zu verſagen, und Butter, Eier nicht gegen Geld, oder Geld nicht gegen Butter und Eier ſondern geradezu, ohne ſo was dafür zurück zu erhalten, wegzugeben; ſie erklärt eine Mahlzeit oder den Beſitz von dergleichen Dingen für einen Selbſtzweck, und ſich damit in der That für eine ſehr unreine Abſicht, der es um ſolchen Genuß und Beſitz ganz weſentlich zu thun iſt. Sie behauptet als reine Abſicht auch wieder die Nothwendigkeit der Erhebung über die natürliche Exiſtenz und über die Habſucht um ihre Mittel; nur findet ſie es thöricht und unrecht, daß dieſe Erhebung durch die That bewieſen werden ſoll, oder dieſe reine Abſicht iſt in Wahrheit Betrug, welcher eine innerliche Erhebung vorgiebt und fordert, aber Ernſt daraus zu machen ſie wirklich ins Werk zu richten und ihre Wahrheit zu erweiſen für überflüſſig thöricht und ſelbſt für unrecht ausgiebt. — Sie verläugnet ſich alſo ſowohl als reine Einſicht, denn ſie verläugnet das unmittelbar zweckmäßige Thun, wie als reine Abſicht, denn ſie verläugnet die Abſicht ſich von den Zwecken der Einzelnheit befreit zu erweiſen.

So giebt die Aufklärung ſich dem Glauben zu erfahren. Sie tritt in dieſem ſchlechten Ausſehen auf, weil ſie eben durch das Verhältniß zu einem Andern ſich eine negative Realität giebt, oder ſich als das Gegentheil ihrer ſelbſt darſtellt; die reine Ein-

sicht und Absicht muß sich aber dieß Verhältniß geben, denn es ist ihre Verwirklichung. — Diese erschien zunächst als negative Realität. Vielleicht ist ihre positive Realität besser beschaffen; sehen wir, wie diese sich verhält. — Wenn alles Vorurtheil und Aberglauben verbannt worden, so tritt die Frage ein, was nun weiter? Welches ist die Wahrheit, welche die Aufklärung statt jener verbreitet hat? — Sie hat diesen positiven Inhalt in ihrem Ausrotten des Irrthums schon ausgesprochen, denn jene Entfremdung ihrer selbst ist ebensosehr ihre positive Realität. — An demjenigen, was dem Glauben absoluter Geist ist, faßt sie, was sie von Bestimmung daran entdeckt, als Holz, Stein und so fort als einzelne wirkliche Dinge auf; indem sie überhaupt alle Bestimmtheit d. h. allen Inhalt und Erfüllung desselben auf diese Weise als eine Endlichkeit als menschliches Wesen und Vorstellung begreift, wird ihr das absolute Wesen zu einem Vacuum, dem keine Bestimmungen, keine Prädikate beigelegt werden können. Ein solches Beilager wäre an sich sträflich, und es ist es eben, in welchem die Ungeheuer des Aberglaubens erzeugt worden sind. Die Vernunft, die reine Einsicht ist wohl selbst nicht leer, indem das Negative ihrer selbst für sie und ihr Inhalt ist, sondern reich, aber nur an Einzelnheit und Schranke; dem absoluten Wesen dergleichen nichts zukommen zu lassen noch beizulegen, ist ihre einsichtsvolle Lebensart, welche sich und ihren Reichthum der Endlichkeit an ihren Ort zu stellen und das Absolute würdig zu behandeln weiß.

Diesem leeren Wesen gegenüber steht als zweites Moment der positiven Wahrheit der Aufklärung die aus einem absoluten Wesen ausgeschlossene Einzelnheit überhaupt des Bewußtseyns und alles Seyns, als absolutes An- und Fürsichseyn. Das Bewußtseyn, welches in seiner allerersten Wirklichkeit sinnliche Gewißheit und Meinung ist, kehrt hier aus dem ganzen Wege seiner Erfahrung dahin zurück, und ist wieder ein Wissen von rein Negativem seiner selbst, oder von sinnlichen

Dingen d. h. ſeyenden, welche ſeinem Fürſichſeyn gleichgültig gegenüber ſtehen. Es iſt hier aber nicht unmittelbares natürliches Bewußtſeyn, ſondern es iſt ſich ſolches geworden. Zuerſt preisgegeben aller Verwickelung, worein es durch ſeine Entfaltung geſtürzt wird, jetzt durch die reine Einſicht auf ſeine erſte Geſtalt zurückgeführt, hat es ſie als das Reſultat erfahren. Auf die Einſicht der Nichtigkeit aller andern Geſtalten des Bewußtſeyns und ſomit alles Jenſeits der ſinnlichen Gewißheit gegründet, iſt dieſe ſinnliche Gewißheit nicht mehr Meinung, ſondern ſie iſt vielmehr die abſolute Wahrheit. Dieſe Nichtigkeit alles deſſen, was über die ſinnliche Gewißheit hinausgeht, iſt zwar nur ein negativer Beweis dieſer Wahrheit; aber ſie iſt keines andern fähig, denn die poſitive Wahrheit der ſinnlichen Gewißheit an ihr ſelbſt iſt eben das unvermittelte Fürſichſeyn des Begriffs ſelbſt als Gegenſtandes und zwar in der Form des Andersſeyns, — daß es jedem Bewußtſeyn ſchlechthin gewiß iſt, daß es iſt, und andere wirkliche Dinge außer ihm, und daß es in ſeinem natürlichen Seyn, ſo wie dieſe Dinge, an und für ſich oder abſolut iſt.

Das dritte Moment der Wahrheit der Aufklärung endlich iſt das Verhältniß der einzelnen Weſen zum abſoluten Weſen, die Beziehung der beiden erſten. Die Einſicht als reine Einſicht des Gleichen oder Unbeſchränkten geht auch über das Ungleiche, nämlich die endliche Wirklichkeit, oder über ſich als bloßes Andersſeyn hinaus. Sie hat zum Jenſeits deſſelben das Leere, auf welches ſie alſo die ſinnliche Wirklichkeit bezieht. In die Beſtimmung dieſes Verhältniſſes treten nicht die beiden Seiten als Inhalt ein, denn die eine iſt das Leere, und ein Inhalt iſt alſo nur durch die andere, die ſinnliche Wirklichkeit, vorhanden. Die Form der Beziehung aber, in deren Beſtimmung die Seite des Anſich mithilft, kann nach Belieben gemacht werden; denn die Form iſt das an ſich Negative und darum das ſich Entgegengeſetzte; Seyn ſowohl als Nichts; Anſich wie das

Gegentheil; oder was daſſelbe, die Beziehung der Wirklichkeit auf Anſich als das Jenſeits iſt ebenſowohl ein Negiren als ein Setzen derſelben. Die endliche Wirklichkeit kann daher eigentlich, wie man es gerade braucht, genommen werden. Das Sinnliche wird alſo jetzt auf das Abſolute als auf das Anſich poſitiv bezogen, und die ſinnliche Wirklichkeit iſt ſelbſt an ſich; das Abſolute macht hegt und pflegt ſie. Wiederum iſt ſie auch darauf als auf das Gegentheil, als auf ihr Nichtſeyn bezogen; nach dieſem Verhältniſſe iſt ſie nicht an ſich ſondern nur für ein Anderes. Wenn in der vorhergehenden Geſtalt des Bewußtſeyns die Begriffe des Gegenſatzes ſich als Gut und Schlecht beſtimmten, ſo werden ſie dagegen der reinen Einſicht zu den reineren Abſtractionen des Anſich- und FüreinAnderesſeyn.

Beide Betrachtungsweiſen der poſitiven wie der negativen Beziehung des Endlichen auf das Anſich ſind aber in der That gleich nothwendig, und alles iſt alſo ſoſehr an ſich als es für ein Anderes iſt; oder alles iſt nützlich. — Alles giebt ſich Andern preis, läßt ſich jetzt von Andern gebrauchen, und iſt für ſie; und jetzt ſtellt es ſich, es ſo zu ſagen, wieder auf die Hinterbeine, thut ſpröde gegen Anderes, iſt für ſich und gebraucht das Andere ſeiner Seits. — Für den Menſchen, als das dieſer Beziehung bewußte Ding, ergiebt ſich daraus ſein Weſen und ſeine Stellung. Er iſt, wie er unmittelbar iſt, als natürliches Bewußtſeyn an ſich, gut, als Einzelnes abſolut, und Anderes iſt für ihn; und zwar da für ihn als das ſeiner bewußte Thier die Momente die Bedeutung der Allgemeinheit haben, iſt Alles für ſein Vergnügen und Ergötzlichkeit, und er geht, wie er aus Gottes Hand gekommen, in der Welt als einem für ihn gepflanzten Garten umher. — Er muß auch vom Baume der Erkenntniß des Guten und des Böſen gepflückt haben; er beſitzt darin einen Nutzen, der ihn von allem Andern unterſcheidet, denn zufälligerweiſe iſt ſeine an ſich gute Natur auch ſo beſchaffen, daß ihr das

Uebermaaß der Ergötzlichkeit Schaden thut, oder vielmehr seine Einzelnheit hat auch ihr Jenseits an ihr, kann über sich selbst hinausgehen und sich zerstören. Hiergegen ist ihm die Vernunft ein nützliches Mittel, dieß Hinausgehen gehörig zu beschränken, oder vielmehr im Hinausgehen über das Bestimmte sich selbst zu erhalten; denn dieß ist die Kraft des Bewußtseyns. Der Genuß des bewußten an sich allgemeinen Wesens muß nach Mannigfaltigkeit und Dauer selbst nicht ein Bestimmtes sondern allgemein seyn; das Maaß hat daher die Bestimmung zu verhindern, daß das Vergnügen in seiner Mannigfaltigkeit und Dauer abgebrochen werde; d. h. die Bestimmung des Maaßes ist die Unmäßigkeit. — Wie dem Menschen alles nützlich ist, so ist er es ebenfalls, und seine Bestimmung ebensosehr, sich zum gemeinnützlichen und allgemein brauchbaren Mitgliede des Trupps zu machen. So viel er für sich sorgt, gerade so viel muß er sich auch hergeben für die Andern, und so viel er sich hergiebt, so viel sorgt er für sich selbst, eine Hand wäscht die andere. Wo er aber sich befindet, ist er recht daran, er nützt Andern und wird genützt.

Anderes ist auf andere Weise einander nützlich; alle Dinge aber haben diese nützliche Gegenseitigkeit durch ihr Wesen, nämlich auf das Absolute auf die gedoppelte Weise bezogen zu seyn, die positive, — dadurch an und für sich selbst zu seyn, die negative, dadurch für Andere zu seyn. Die Beziehung auf das absolute Wesen oder die Religion ist daher unter aller Nützlichkeit das Allernützlichste; denn sie ist der reine Nutzen selbst, sie ist dieß Bestehen aller Dinge oder ihr An- und Fürsichseyn, und das Fallen aller Dinge oder ihr Seyn für Anderes.

Dem Glauben freilich ist dieses positive Resultat der Aufklärung sosehr ein Gräuel als ihr negatives Verhalten gegen ihn. Diese Einsicht in das absolute Wesen, die nichts in ihm sieht als eben das absolute Wesen das être suprême oder das Leere, — diese Absicht, daß alles in seinem unmittelbaren Daseyn an sich oder gut ist, daß endlich die Beziehung des

einzelnen bewußten Seyns auf das absolute Wesen, die Religion, der Begriff der Nützlichkeit erschöpfend ausdrückt, ist dem Glauben schlechthin abscheulich. Diese eigne Weisheit der Aufklärung erscheint ihm nothwendig zugleich als die Plattheit selbst und als das Geständniß der Plattheit; weil sie darin besteht, vom absoluten Wesen nichts, oder was dasselbe ist, von ihm diese ganz ebne Wahrheit zu wissen, daß es eben nur das absolute Wesen ist, dagegen nur von der Endlichkeit und zwar sie als das Wahre und dieß Wissen von derselben als dem Wahren, als das Höchste zu wissen.

Der Glauben hat das göttliche Recht, das Recht der absoluten Sichselbstgleichheit oder des reinen Denkens, gegen die Aufklärung, und erfährt von ihr durchaus Unrecht; denn sie verdreht ihn in allen seinen Momenten und macht sie zu etwas Anderem als sie in ihm sind. Sie aber hat nur menschliches Recht gegen ihn und für ihre Wahrheit; denn das Unrecht, das sie begeht, ist das Recht der Ungleichheit und besteht in dem Verkehren und Verändern, ein Recht, das der Natur des Selbstbewußtseyns im Gegensatze gegen das einfache Wesen oder das Denken angehört. Aber indem ihr Recht das Recht des Selbstbewußtseyns ist, wird sie nicht nur auch ihr Recht behalten, so daß zwei gleiche Rechte des Geistes einander gegenüber stehen blieben, und keins das andre befriedigen könnte, sondern sie wird das absolute Recht behaupten, weil das Selbstbewußtseyn die Negativität des Begriffs ist, die nicht nur für sich ist, sondern auch über ihr Gegentheil übergreift; und der Glauben selbst, weil er Bewußtseyn ist, wird ihr ihr Recht nicht verweigern können.

Denn die Aufklärung verhält sich gegen das glaubende Bewußtseyn nicht mit eigenthümlichen Principien, sondern mit solchen, welche dieses selbst an ihm hat. Sie bringt ihm nur seine eignen Gedanken zusammen, die ihm bewußtlos auseinander fallen; sie erinnert es nur bei der einen seiner Weisen an die andern, die es auch hat, aber deren eine es immer bei der andern

vergißt. Sie erweist sich eben dadurch gegen es als reine Einsicht, daß sie bei einem bestimmten Momente das Ganze sieht, also das auf jenes Moment sich beziehende Entgegengesetzte herbeibringt, und eins im andern verkehrend das negative Wesen beider Gedanken, den Begriff, hervortreibt. Sie erscheint dem Glauben darum als Verdrehung und Lüge, weil sie das Anderssеyn seiner Momente aufzeigt; sie scheint ihm damit unmittelbar etwas Anderes aus ihnen zu machen, als sie in ihrer Einzelnheit sind; aber dieß Andere ist ebenso wesentlich, und es ist in Wahrheit in dem glaubenden Bewußtseyn selbst vorhanden, nur daß dieses daran nicht denkt, sondern es sonst wo hat; daher ist es ihm weder fremd noch kann es von ihm abgeläugnet werden.

Die Aufklärung selbst aber, welche den Glauben an das Entgegengesetzte seiner abgesonderten Momente erinnert, ist eben so wenig über sich selbst aufgeklärt. Sie verhält sich rein negativ gegen den Glauben, insofern sie ihren Inhalt aus ihrer Reinheit ausschließt und ihn für das Negative ihrer selbst nimmt. Sie erkennt daher weder in diesem Negativen, in dem Inhalte des Glaubens, sich selbst, noch bringt auch sie aus diesem Grunde die beiden Gedanken zusammen, den, welchen sie herbeibringt, und den, gegen welchen sie ihn herbeibringt. Indem sie nicht erkennt, daß dasjenige, was sie am Glauben verdammt, unmittelbar ihr eigner Gedanken ist, so ist sie selbst in der Entgegensetzung der beiden Momente, deren eines, nämlich jedesmal das dem Glauben Entgegensetzte, sie nur anerkennt, das andere aber, gerade wie der Glauben thut, davon trennt. Sie bringt daher nicht die Einheit beider als Einheit derselben, d. i. den Begriff hervor; aber er entsteht ihr für sich oder sie findet ihn nur als vorhanden. Denn an sich ist eben dieß die Realisirung der reinen Einsicht, daß sie, deren Wesen der Begriff ist, zuerst sich selbst als ein absolut Anderes wird und sich verläugnet (denn der Gegensatz des Begriffes ist der absolute) und aus diesem Anderssеyn zu sich selbst oder zu ihrem Begriffe kommt. — Die Auf-

klärung ist aber nur diese Bewegung, sie ist die noch bewußtlose Thätigkeit des reinen Begriffs, die zwar zu sich selbst als Gegenstand kommt, aber diesen für ein Anderes nimmt, auch die Natur des Begriffs nicht kennt, daß nämlich das Nichtunterschiedne es ist, was sich absolut trennt. — Gegen den Glauben also ist die Einsicht insofern die Macht des Begriffs, als sie die Bewegung und das Beziehen der in seinem Bewußtseyn aus einander liegenden Momente ist, ein Beziehen, worin der Widerspruch derselben zum Vorschein kömmt. Hierin liegt das absolute Recht der Gewalt, welche sie über ihn ausübt; die Wirklichkeit aber, zu der sie diese Gewalt bringt, eben darin, daß das glaubende Bewußtseyn selbst der Begriff ist und also das Entgegengesetzte, das ihm die Einsicht herbeibringt, selbst anerkennt. Sie behält darum gegen es Recht, weil sie an ihm das geltend macht, was ihm selbst nothwendig ist und was es an ihm selbst hat.

Zuerst behauptet die Aufklärung, das Moment des Begriffs, ein Thun des Bewußtseyns zu seyn; sie behauptet dieß gegen den Glauben, — daß sein absolutes Wesen, Wesen seines Bewußtseyns als eines Selbsts, oder daß es durch das Bewußtseyn hervorgebracht sey. Dem glaubenden Bewußtseyn ist sein absolutes Wesen, ebenso wie es ihm Ansich ist, zugleich nicht wie ein fremdes Ding, welches darin, man weiß nicht wie und woher, stünde, sondern sein Vertrauen besteht gerade darin, sich als dieses persönliche Bewußtseyn darin zu finden, und sein Gehorsam und Dienst darin, es als sein absolutes Wesen durch sein Thun hervorzubringen. Hieran erinnert eigentlich nur den Glauben die Aufklärung, wenn er rein das Ansich des absoluten Wesens jenseits des Thuns des Bewußtseyns ausspricht. — Aber indem sie zwar der Einseitigkeit des Glaubens das entgegengesetzte Moment des Thuns desselben gegen das Seyn, an das er hier allein denkt, herbei- — selbst aber ihre Gedanken ebenso nicht zusammenbringt, isolirt sie das reine Moment des Thuns und spricht von dem Ansich des Glau-

bens aus, daß es nur ein Hervorgebrachtes des Bewußtseyns sey. Das isolirte dem Ansich entgegengesetzte Thun ist aber ein zufälliges Thun und als ein vorstellendes ein Erzeugen von Fiktionen, — Vorstellungen, die nicht an sich sind; und so betrachtet sie den Inhalt des Glaubens. — Umgekehrt aber sagt die reine Einsicht ebenso das Gegentheil. Indem sie das Moment des Andersseyns, das der Begriff an ihm hat, behauptet, spricht sie das Wesen des Glaubens als ein solches aus, welches das Bewußtseyn nichts angehe, jenseits desselben, ihm fremd und unerkannt sey. Dem Glauben ist es ebenso, wie er einer Seits ihm vertraut, und darin die Gewißheit seiner selbst hat, anderer Seits in seinen Wegen unerforschlich und in seinem Seyn unerreichbar.

Ferner behauptet die Aufklärung gegen das glaubende Bewußtseyn darin ein Recht, das es selbst einräumt, wenn sie den Gegenstand seiner Verehrung als Stein und Holz oder sonst als eine endliche anthropomorphische Bestimmtheit betrachtet. Denn da es dieß entzweite Bewußtseyn ist, ein Jenseits der Wirklichkeit und ein reines Diesseits von jenem Jenseits zu haben, so ist in ihm in der That auch diese Ansicht des sinnlichen Dinges vorhanden, nach welcher es an und für sich gilt; es bringt aber diese beiden Gedanken des Anundfürsichseyenden, das ihm ein Mal das reine Wesen, das andere Mal ein gemeines sinnliches Ding ist, nicht zusammen. — Selbst sein reines Bewußtseyn ist von der letztern Ansicht afficirt; denn die Unterschiede seines übersinnlichen Reichs sind, weil es des Begriffs entbehrt, eine Reihe von selbstständigen Gestalten und ihre Bewegung ein Geschehen, d. h. sie sind nur in der Vorstellung und haben die Weise des sinnlichen Seyns an ihnen. — Die Aufklärung isolirt ihrer Seits ebenso die Wirklichkeit als ein vom Geiste verlassenes Wesen, die Bestimmtheit als eine unverrückte Endlichkeit, welche nicht in der geistigen Bewegung des Wesens selbst ein Moment wäre, nicht Nichts, auch nicht

ein an und für sich seyendes Etwas, sondern ein Verschwindendes.

Es ist klar, daß dasselbe bei dem Grunde des Wissens der Fall ist. Das glaubende Bewußtseyn anerkennt selbst ein zufälliges Wissen; denn es hat ein Verhältniß zu Zufälligkeiten, und das absolute Wesen selbst ist ihm in der Form einer vorgestellten gemeinen Wirklichkeit; hiermit ist das glaubende Bewußtseyn auch eine Gewißheit, welche nicht die Wahrheit an ihr selbst hat, und es bekennt sich als ein solches unwesentliches Bewußtseyn diesseits des sich selbst vergewissernden und bewährenden Geistes. — Dieß Moment vergißt es aber in seinem geistigen unmittelbaren Wissen von dem absoluten Wesen. — Die Aufklärung, welche es daran erinnert, denkt wieder nur an das zufällige Wissen und vergißt das Andere, — denkt nur an die Vermittlung, welche durch ein fremdes Drittes geschieht, nicht an die, worin das Unmittelbare sich selbst das Dritte ist, wodurch es sich mit dem Andern, nämlich mit sich selbst, vermittelt.

Endlich findet sie in ihrer Ansicht des Thuns des Glaubens das Wegwerfen des Genusses und der Habe unrecht und unzweckmäßig. — Was das Unrecht betrifft, so erhält sie die Uebereinstimmung des glaubenden Bewußtseyns darin, daß dieses selbst die Wirklichkeit anerkennt, Eigenthum zu besitzen, festzuhalten und zu genießen; es beträgt sich in der Behauptung des Eigenthums um so isolirter und hartnäckiger, so wie in seinem Genusse um so roher dahingegeben, da jenseits dieser Wirklichkeit sein religiöses — Besitz und Genuß aufgebendes — Thun fällt und ihm die Freiheit für jene Seite erkauft. Dieser Dienst der Aufopferung des natürlichen Treibens und Genießens hat durch diesen Gegensatz in der That keine Wahrheit; die Beibehaltung hat neben der Aufopferung statt; diese ist nur ein Zeichen, das die wirkliche Aufopferung nur an einem kleinen Theile vollbringt und sie daher in der That nur vorstellt.

In Ansehung der Zweckmäßigkeit findet die Aufklärung

das Wegwerfen einer Habe, um von der Habe, die Versagung eines Genusses, um von dem Genusse sich befreit zu wissen und zu erweisen, für ungeschickt. Das glaubende Bewußtseyn selbst faßt das absolute Thun als ein allgemeines Thun; nicht nur das Handeln seines absoluten Wesens als seines Gegenstandes ist ihm ein allgemeines, sondern auch das einzelne Bewußtseyn soll sich ganz und allgemein von seinem sinnlichen Wesen befreit erweisen. Das Wegwerfen einer einzelnen Habe oder das Verzichtthun auf einen einzelnen Genuß ist aber nicht diese allgemeine Handlung; und indem in der Handlung wesentlich der Zweck, der ein allgemeiner, und die Ausführung, die eine einzelne ist, vor dem Bewußtseyn in ihrer Unangemessenheit stehen müßte, so erweist sie sich als ein solches Handeln, woran das Bewußtseyn keinen Antheil hat und hiermit dieß Handeln eigentlich als zu naiv, um eine Handlung zu seyn; es ist zu naiv zu fassen, um von der Lust der Mahlzeit sich befreit, — zu naiv, sich, wie Origines, andere Lust vom Leibe wegzuschaffen, um sie abgethan zu erweisen. Die Handlung selbst erweist sich als ein äußerliches und einzelnes Thun; die Begierde aber ist innerlich eingewurzelt und ein Allgemeines; ihre Lust verschwindet weder mit dem Werkzeuge noch durch einzelne Entbehrung.

Die Aufklärung aber isolirt ihrer Seits hier das Innerliche, Unwirkliche gegen die Wirklichkeit, wie sie gegen die Innerlichkeit des Glaubens in seiner Anschauung und Andacht die Aeußerlichkeit der Dingheit festhielt. Sie legt das Wesentliche in die Absicht, in den Gedanken, und erspart dadurch das wirkliche Vollbringen der Befreiung von den natürlichen Zwecken; im Gegentheil ist diese Innerlichkeit selbst das Formale, das an den natürlichen Trieben seine Erfüllung hat, welche eben dadurch gerechtfertigt sind, daß sie innerlich, daß sie dem allgemeinen Seyn, der Natur angehören.

Die Aufklärung hat also über den Glauben darum eine unwiderstehliche Gewalt, daß sich in seinem Bewußtseyn selbst die

Momente finden, welche sie geltend macht. Die Wirkung dieser Kraft näher betrachtet, so scheint ihr Verhalten gegen ihn die schöne Einheit des Vertrauens und der unmittelbaren Gewißheit zu zerreißen, sein geistiges Bewußtseyn durch niedrige Gedanken der sinnlichen Wirklichkeit zu verunreinigen, sein in seiner Unterwerfung beruhigtes und sicheres Gemüth durch die Eitelkeit des Verstandes und des eignen Willens und Vollbringens zu zerstören. Aber in der That leitet sie vielmehr die Aufhebung der gedankenlosen oder vielmehr begrifflosen Trennung ein, welche in ihm vorhanden ist. Das glaubende Bewußtseyn führt doppeltes Maaß und Gewicht, es hat zweierlei Augen, zweierlei Ohren, zweierlei Zunge und Sprache, es hat alle Vorstellungen verdoppelt, ohne diese Doppelsinnigkeit zu vergleichen. Oder der Glauben lebt in zweierlei Wahrnehmungen, der einen, der Wahrnehmung des schlafenden, rein in begrifflosen Gedanken, der andern des wachen, rein in der sinnlichen Wirklichkeit lebenden Bewußtseyns, und in jeder führt er eine eigne Haushaltung. — Die Aufklärung beleuchtet jene himmlische Welt mit den Vorstellungen der sinnlichen, und zeigt jener diese Endlichkeit auf, die der Glauben nicht verläugnen kann, weil er Selbstbewußtseyn und hiermit die Einheit ist, welcher beide Vorstellungsweisen angehören, und worin sie nicht auseinander fallen; denn sie gehören demselben untrennbaren einfachen Selbst an, in welches er übergegangen ist.

Der Glauben hat hierdurch den Inhalt, der sein Element erfüllte, verloren, und sinkt in ein dumpfes Weben des Geistes in ihm selbst zusammen. Er ist aus seinem Reiche vertrieben, oder dieß Reich ist ausgeplündert, indem alle Unterscheidung und Ausbreitung desselben das wache Bewußtseyn an sich riß, und seine Theile alle der Erde als ihr Eigenthum vindicirte und zurückgab. Aber befriedigt ist er darum nicht, denn durch diese Beleuchtung ist allenthalben nur ein einzelnes Wesen entstanden, so daß den Geist nur wesenlose Wirklichkeit und von ihm verlaßne Endlichkeit

anspricht. — Indem er ohne Inhalt ist und in dieser Leere nicht bleiben kann, oder indem er über das Endliche, das der einzige Inhalt ist, hinausgehend nur das Leere findet, ist er ein reines Sehnen; seine Wahrheit ein leeres Jenseits, dem sich kein gemäßer Inhalt mehr finden läßt, denn alles ist anders verwandt. — Der Glauben ist in der That hiermit dasselbe geworden, was die Aufklärung, nämlich das Bewußtseyn der Beziehung des an sich seyenden Endlichen auf das prädikatlose unerkannte und unerkennbare Absolute; nur daß sie die befriedigte, er aber die unbefriedigte Aufklärung ist. Es wird sich jedoch an ihr zeigen, ob sie in ihrer Befriedigung bleiben kann; jenes Sehnen des trüben Geistes, der über den Verlust seiner geistigen Welt trauert, steht im Hinterhalte. Sie selbst hat diesen Makel des unbefriedigten Sehnens an ihr, — als reinen Gegenstand an ihrem leeren absoluten Wesen, als Thun und Bewegung an dem Hinausgehen über ihr Einzelwesen zum unerfüllten Jenseits, — als erfüllten Gegenstand an der Selbstlosigkeit des Nützlichen. Sie wird diesen Makel aufheben; aus der nähern Betrachtung des positiven Resultates, das ihr die Wahrheit ist, wird sich ergeben, daß er an sich darin schon aufgehoben ist.

b. Die Wahrheit der Aufklärung.

Das dumpfe nichts mehr in sich unterscheidende Weben des Geistes ist also in sich selbst jenseits des Bewußtseyns getreten, welches dagegen sich klar geworden ist. Das erste Moment dieser Klarheit ist in seiner Nothwendigkeit und Bedingung dadurch bestimmt, daß die reine Einsicht, oder sie, die an sich Begriff ist, sich verwirklicht; sie thut dieß, indem sie das Andersseyn oder die Bestimmtheit an ihr setzt. Auf diese Weise ist sie negative reine Einsicht, d. i. Negation des Begriffs; diese ist ebenso rein; und es ist damit das reine Ding, das absolute Wesen, das sonst keine weitere Bestimmung hat, geworden. Dieß näher bestimmt, so ist sie als absoluter Begriff, ein Unterscheiden von Unterschieden, die keine mehr sind, von Abstraktionen oder reinen Begriffen, die

ſich ſelbſt nicht mehr tragen, ſondern nur durch das Ganze der Bewegung Halt und Unterſcheidung haben. Dieſes Unterſcheiden des Nichtunterſchiednen beſteht gerade darin, daß der abſolute Begriff ſich ſelbſt zu ſeinem Gegenſtande macht und jener Bewegung gegenüber ſich als das Weſen ſetzt. Dieß entbehrt hierdurch der Seite, worin die Abſtraktionen oder Unterſchiede auseinander gehalten werden, und wird das reine Denken als reines Ding. — Dieß iſt alſo eben jenes dumpfe bewußtloſe Weben des Geiſtes in ihm ſelbſt, zu dem der Glauben herabſank, indem er den unterſchiednen Inhalt verlor; — es iſt zugleich jene Bewegung des reinen Selbſtbewußtſeyns, der es das abſolut fremde Jenſeits ſeyn ſoll. Denn weil dieß reine Selbſtbewußtſeyn die Bewegung in reinen Begriffen, in Unterſchieden iſt, die keine ſind, ſo fällt es in der That in das bewußtloſe Weben, d. i. in das reine Fühlen oder in die reine Dingheit zuſammen. — Aber der ſich ſelbſt entfremdete Begriff — denn er ſteht hier noch auf der Stufe dieſer Entfremdung — erkennt nicht daß gleiche Weſen derſelben, welches in der That ihre Subſtanz und Beſtehen iſt. Indem er dieſe Einheit nicht erkennt, ſo gilt ihm das Weſen nur in der Form des gegenſtändlichen Jenſeits, das unterſcheidende Bewußtſeyn aber, das auf dieſe Weiſe das Anſich außer ihm hat, als ein endliches Bewußtſeyn.

Ueber jenes abſolute Weſen geräth die Aufklärung ſelbſt mit ſich in den Streit, den ſie vorher mit dem Glauben hatte, und theilt ſich in zwei Partheien. Eine Parthei bewährt ſich erſt dadurch als die ſiegende, daß ſie in zwei Partheien zerfällt; denn darin zeigt ſie das Princip, das ſie bekämpfte, an ihr ſelbſt zu beſitzen, und hiermit die Einſeitigkeit aufgehoben zu haben, in der ſie vorher auftrat. Das Intereſſe, das ſich zwiſchen ihr und der andern theilte, fällt nun ganz in ſie und vergißt der andern, weil es in ihr ſelbſt den Gegenſatz findet, der es beſchäftigt. Zugleich aber iſt er in das höhere ſiegende Element erhoben worden, worin er geläutert ſich darſtellt. So daß alſo die in einer

Parthei entstehende Zwietracht, welche ein Unglück scheint, vielmehr ihr Glück beweist.

Das reine Wesen selbst hat keinen Unterschied an ihm, daher kommt er so an dasselbe, daß sich zwei solche reine Wesen für das Bewußtseyn, oder ein zweifaches Bewußtseyn desselben hervorthut. — Das reine absolute Wesen ist nur in dem reinen Denken, oder vielmehr es ist das reine Denken selbst, also schlechthin jenseits des Endlichen, des Selbstbewußtseyns, und nur das negative Wesen. Aber auf diese Weise ist es eben das Seyn, das Negative des Selbstbewußtseyns. Als Negatives desselben ist es auch darauf bezogen; es ist das äußere Seyn, welches auf es, worin die Unterschiede und Bestimmungen fallen, bezogen die Unterschiede an ihm erhält, geschmeckt, gesehen, und so fort zu werden; und das Verhältniß ist die sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung.

Wird von diesem sinnlichen Seyn, worin jenes negative Jenseits nothwendig übergeht, ausgegangen, aber von diesen bestimmten Weisen der Beziehung des Bewußtseyns abstrahirt, so bleibt die reine Materie übrig als das dumpfe Weben und Bewegen in sich selbst. Es ist hierbei wesentlich, dieß zu betrachten, daß die reine Materie nur das ist, was übrig bleibt, wenn wir vom Sehen, Fühlen, Schmecken und so fort abstrahiren, d. h. sie ist nicht das Gesehene, Geschmeckte, Gefühlte und so fort; es ist nicht die Materie, die gesehen, gefühlt, geschmeckt wird, sondern die Farbe, ein Stein, ein Salz u. s. f.; sie ist vielmehr die reine Abstraktion; und dadurch ist das reine Wesen des Denkens, oder das reine Denken selbst vorhanden, als das nicht in sich unterschiedene nicht bestimmte prädikatlose Absolute.

Die eine Aufklärung nennt das absolute Wesen jenes prädikatlose Absolute, das jenseits des wirklichen Bewußtseyns im Denken ist, von welchem ausgegangen wurde; — die andere nennt es Materie. Wenn sie als Natur und Geist oder Gott unterschieden würden, so würde dem bewußtlosen Weben in sich selbst,

um Natur zu ſeyn, der Reichthum des entfalteten Lebens fehlen; — dem Geiſte oder Gotte das ſich in ſich unterſcheidende Bewußtſeyn. Beides iſt, wie wir geſehen, ſchlechthin derſelbe Begriff; der Unterſchied liegt nicht in der Sache, ſondern rein nur in dem verſchiedenen Ausgangspunkte beider Bildungen, und darin, daß jede auf einem eignen Punkte in der Bewegung des Denkens ſtehen bleibt. Wenn ſie darüber hinwegſetzten, würden ſie zuſammentreffen und als daſſelbe erkennen, was der einen, wie ſie vorgiebt, ein Gräuel, der andern eine Thorheit iſt. Denn der einen iſt das abſolute Weſen in ihrem reinen Denken oder unmittelbar für das reine Bewußtſeyn, außer dem endlichen Bewußtſeyn, das negative Jenſeits deſſelben. Würde ſie darauf reflectiren, daß Theils jene einfache Unmittelbarkeit des Denkens nichts anderes iſt als das reine Seyn, Theils das, was negativ für das Bewußtſeyn iſt, ſich zugleich darauf bezieht, daß im negativen Urtheile das iſt (Copula) beide getrennten ebenſo zuſammenhält, — ſo würde ſich die Beziehung dieſes Jenſeits in der Beſtimmung eines äußern Seyenden auf das Bewußtſeyn ergeben, und hiermit als daſſelbe, was reine Materie genannt wird; das fehlende Moment der Gegenwart wäre gewonnen. — Die andere Aufklärung geht von dem ſinnlichen Seyn aus, abſtrahirt dann von der ſinnlichen Beziehung des Schmeckens, Sehens und ſo fort, und macht es zum reinen Anſich, zur abſoluten Materie, dem nicht Gefühlten, noch Geſchmeckten; dieß Seyn iſt auf dieſe Weiſe das prädikatloſe Einfache, Weſen des reinen Bewußtſeyns geworden; es iſt der reine Begriff als an ſich ſeyend, oder das reine Denken in ſich ſelbſt. Dieſe Einſicht macht in ihrem Bewußtſeyn nicht den entgegengeſetzten Schritt vom Seyenden, welches rein Seyendes iſt, zum Gedachten, das daſſelbe iſt, als das rein Seyende, oder nicht vom rein Poſitiven zum rein Negativen; indem doch das Poſitive rein ſchlechthin nur durch die Negation iſt; das rein Negative aber als reines, ſich in ſich ſelbſt gleich und eben dadurch poſitiv iſt. — Oder

beide sind nicht zum Begriffe der Cartesischen Metaphysik gekommen, daß an sich Seyn und Denken dasselbe ist, nicht zu dem Gedanken, daß Seyn, reines Seyn nicht ein concretes Wirkliches ist, sondern die reine Abstraction; und umgekehrt das reine Denken, die Sichselbstgleichheit oder das Wesen, Theils das Negative des Selbstbewußtseyns und hiermit Seyn, Theils als unmittelbare Einfachheit ebenso nichts anderes als Seyn ist; das Denken ist Dingheit, oder Dingheit ist Denken.

Das Wesen hat hier die Entzweiung erst so an ihm, daß es zweien Arten der Betrachtungsweise angehört; Theils muß das Wesen den Unterschied an ihm selbst haben, Theils gehen eben darin die beiden Betrachtungsarten in Eine zusammen; denn die abstracten Momente des reinen Seyns und des Negativen, wodurch sie sich unterscheiden, sind alsdenn in dem Gegenstande dieser Betrachtungsweisen vereinigt. — Das gemeinschaftliche Allgemeine ist die Abstraction des reinen Erzitterns in sich selbst, oder des reinen sich selbst Denkens. Diese einfache achsendrehende Bewegung muß sich auseinander werfen, weil sie selbst nur Bewegung ist, indem sie ihre Momente unterscheidet. Diese Unterscheidung der Momente läßt das Unbewegte als die leere Hülle des reinen Seyns, das kein wirkliches Denken kein Leben in sich selbst mehr ist, zurück; denn sie ist als der Unterschied aller Inhalt. Sie, die sich außer jener Einheit setzt, ist aber hiermit der nicht in sich zurückkehrende Wechsel der Momente, des Ansich- und des für ein Anderes- und des Fürsichseyns; die Wirklichkeit, wie sie Gegenstand für das wirkliche Bewußtseyn der reinen Einsicht ist, — die Nützlichkeit.

So schlecht die Nützlichkeit dem Glauben oder der Empfindsamkeit oder auch der sich Spekulation nennenden Abstraction, welche sich das Ansich fixirt, aussehen mag: so ist sie es, worin die reine Einsicht ihre Realisirung vollendet und sich selbst ihr Gegenstand ist, den sie nun nicht mehr verläugnet, und der

auch nicht den Werth des Leeren oder des reinen Jenseits für sie hat. Denn die reine Einsicht ist, wie wir sehen, der seyende Begriff selbst oder die sich selbst gleiche reine Persönlichkeit, so sich in sich unterscheidend, daß jedes der Unterschiedenen selbst reiner Begriff, d. h. unmittelbar nicht unterschieden ist; sie ist einfaches reines Selbstbewußtseyn, welches ebensowohl für sich als an sich in einer unmittelbaren Einheit ist. Sein Ansichseyn ist daher nicht bleibendes Seyn, sondern hört unmittelbar auf, in seinem Unterschiede etwas zu seyn; ein solches Seyn aber, das unmittelbar keinen Halt hat, ist nicht an sich sondern wesentlich für ein Anderes, das die Macht ist, die es absorbirt. Aber dieß zweite dem ersten, dem Ansichseyn, entgegengesetzte Moment verschwindet ebenso unmittelbar als das erste, oder als Seyn nur für Anderes ist es vielmehr das Verschwinden selbst, und es ist das in sich Zurückgekehrte, das Fürsichseyn gesetzt. Dieß einfache Fürsichseyn ist aber als die Sichselbstgleichheit vielmehr ein Seyn oder damit für ein Anderes. — Diese Natur der reinen Einsicht in der Entfaltung ihrer Momente oder sie als Gegenstand drückt das Nützliche aus. Es ist ein Ansichbestehendes oder Ding, dieß Ansichseyn ist zugleich nur reines Moment; es ist somit absolut für ein Anderes, aber es ist ebenso nur für ein Anderes als es an sich ist; diese entgegengesetzten Momente sind in die unzertrennliche Einheit des Fürsichseyns zurückgekehrt. Wenn aber das Nützliche wohl den Begriff der reinen Einsicht ausdrückt, so ist es jedoch nicht als solche, sondern sie als Vorstellung oder als ihr Gegenstand; es ist nur der rastlose Wechsel jener Momente, deren eines zwar das in sich selbst Zurückgekehrtseyn selbst ist, aber nur als Fürsichseyn, d. h. als ein abstractes gegen die andern auf die Seite tretendes Moment. Das Nützliche selbst ist nicht das negative Wesen, diese Momente in ihrer Entgegensetzung zugleich ungetrennt in einer und derselben Rücksicht oder als ein Denken an sich zu haben, wie sie als reine Einsicht sind; das Mo-

ment des Fürsichseyns ist wohl an dem Nützlichen, aber nicht so, daß es über die andern Momente, das Ansich und das Seyn für Anderes, übergreift, und somit das Selbst wäre. Die reine Einsicht hat also an dem Nützlichen ihren eignen Begriff in seinen reinen Momenten zum Gegenstande; sie ist das Bewußtseyn dieser Metaphysik, aber noch nicht das Begreifen derselben; es ist noch nicht zu der Einheit des Seyns und des Begriffs selbst gekommen. Weil das Nützliche noch die Form eines Gegenstandes für sie hat, hat sie eine zwar nicht mehr an und für sich seyende, aber doch noch eine Welt, welche sie von sich unterscheidet. Allein indem die Gegensätze auf die Spitze des Begriffs herausgetreten sind, wird dieß die nächste Stufe seyn, daß sie zusammenstürzen und die Aufklärung die Früchte ihrer Thaten erfährt.

Den erreichten Gegenstand in Beziehung auf diese ganze Sphäre betrachtet, so hatte die wirkliche Welt der Bildung sich in die Eitelkeit des Selbstbewußtseyns zusammengefaßt, — in das Fürsichseyn, das ihre Verworrenheit noch zu seinem Inhalte hat und noch der einzelne Begriff, noch nicht der für sich allgemeine ist. In sich aber zurückgekehrt ist er die reine Einsicht, — das reine Bewußtseyn als das reine Selbst, oder die Negativität, wie der Glauben eben dasselbe als das reine Denken oder die Positivität. Der Glauben hat in jenem Selbst das ihn vervollständigende Moment; — aber durch diese Ergänzung untergehend, ist es nun an der reinen Einsicht, daß wir die beiden Momente sehen, als das absolute Wesen, das rein gedacht oder Negatives, und als Materie, die das positive Seyende ist. — Es fehlt dieser Vollständigkeit noch jene Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns, welche dem eiteln Bewußtseyn angehört, — die Welt, aus welcher das Denken sich zu sich erhob. Dieß Fehlende ist in der Nützlichkeit insofern erreicht, als die reine Einsicht daran die positive Gegenständlichkeit erlangte; sie ist dadurch wirkliches in sich befriedigtes Bewußtseyn. Diese

Gegenſtändlichkeit macht nun ihre Welt aus; ſie iſt die Wahrheit der vorhergehenden ganzen, der ideellen wie der reellen, Welt geworden. Die erſte Welt des Geiſtes iſt das ausgebreitete Reich ſeines ſich zerſtreuenden Daſeyns und der vereinzelnten Gewißheit ſeiner ſelbſt; wie die Natur ihr Leben in unendlich mannigfaltige Geſtalten zerſtreut, ohne daß die Gattung derſelben vorhanden wäre. Die zweite enthält die Gattung und iſt das Reich des Anſichſeyns oder der Wahrheit entgegengeſetzt jener Gewißheit. Das dritte aber, das Nützliche, iſt die Wahrheit, welche ebenſo die Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt. Dem Reiche der Wahrheit des Glaubens fehlt das Princip der Wirklichkeit oder Gewißheit ſeiner ſelbſt als dieſes Einzelnen. Der Wirklichkeit aber oder Gewißheit ſeiner ſelbſt als dieſes Einzelnen fehlt das Anſich. In dem Gegenſtande der reinen Einſicht ſind beide Welten vereinigt. Das Nützliche iſt der Gegenſtand, inſofern das Selbſtbewußtſeyn ihn durchſchaut, und die einzelne Gewißheit ſeiner ſelbſt ſeinen Genuß (ſein Fürſichſeyn) in ihm hat; es ſieht ihn auf dieſe Weiſe ein, und dieſe Einſicht enthält das wahre Weſen des Gegenſtandes, (ein Durchſchautes oder für ein Anderes zu ſeyn); ſie iſt alſo ſelbſt wahres Wiſſen und das Selbſtbewußtſeyn hat ebenſo unmittelbar die allgemeine Gewißheit ſeiner ſelbſt, ſein reines Bewußtſeyn in dieſem Verhältniſſe, in welchem alſo ebenſo Wahrheit wie Gegenwart und Wirklichkeit vereinigt ſind. Beide Welten ſind verſöhnt, und der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt.

III.

Die abſolute Freiheit und der Schrecken.

Das Bewußtſeyn hat in der Nützlichkeit ſeinen Begriff gefunden. Aber er iſt Theils noch Gegenſtand, Theils eben darum noch Zweck, in deſſen Beſitze es ſich noch nicht unmittelbar befindet. Die Nützlichkeit iſt noch Prädikat des Gegenſtandes, nicht Subject ſelbſt, oder ſeine unmittelbare und einzige

Wirklichkeit. Es ist dasselbe, was vorhin so erschien, daß das Fürsichseyn noch nicht sich als die Substanz der übrigen Momente erwiesen, wodurch das Nützliche unmittelbar nichts anderes als das Selbst des Bewußtseyns und dieses hierdurch in seinem Besitze wäre. — Diese Rücknahme der Form der Gegenständlichkeit des Nützlichen ist aber an sich schon geschehen, und aus dieser innern Umwälzung tritt die wirkliche Umwälzung der Wirklichkeit, die neue Gestalt des Bewußtseyns, die absolute Freiheit hervor.

Es ist nämlich in der That nicht mehr als ein leerer Schein von Gegenständlichkeit vorhanden, der das Selbstbewußtseyn von dem Besitze trennt. Denn Theils ist überhaupt alles Bestehen und Gelten der bestimmten Glieder der Organisation der wirklichen und geglaubten Welt in diese einfache Bestimmung als in ihren Grund und Geist zurückgegangen; Theils aber hat diese nichts Eignes mehr für sich, sie ist vielmehr reine Metaphysik, reiner Begriff oder Wissen des Selbstbewußtseyns. Von dem An- und Fürsichseyn des Nützlichen als Gegenstandes erbeut nämlich das Bewußtseyn, daß sein Ansichseyn wesentlich Seyn für Anderes ist; das Ansichseyn als das Selbstlose ist in Wahrheit das passive, oder was für ein anderes Selbst ist. Der Gegenstand ist aber für das Bewußtseyn in dieser abstracten Form des reinen Ansichseyns, denn es ist reines Einsehen, dessen Unterschiede in der reinen Form der Begriffe sind. — Das Fürsichseyn aber, in welches das Seyn für Anderes zurückgeht, das Selbst, ist nicht ein von dem Ich verschiedenes eignes Selbst dessen, was Gegenstand heißt; denn das Bewußtseyn als reine Einsicht ist nicht einzelnes Selbst, dem der Gegenstand ebenso als eignes Selbst gegenüberstände, sondern es ist der reine Begriff, das Schauen des Selbsts in das Selbst, das absolute sich selbst doppelt Sehen; die Gewißheit seiner ist das allgemeine Subject und sein wissender Begriff das Wesen aller Wirklichkeit. Wenn also das Nützliche nur der nicht in seine

eigne Einheit zurückkehrende Wechſel der Momente und daher noch Gegenſtand für das Wiſſen war, ſo hört er auf, dieſes zu ſeyn, denn das Wiſſen iſt ſelbſt die Bewegung jener abſtracten Momente, es iſt das allgemeine Selbſt, das Selbſt ebenſo ſeiner als des Gegenſtandes, und als allgemeines, die in ſich zurückkehrende Einheit dieſer Bewegung.

Hiermit iſt der Geiſt als abſolute Freiheit vorhanden; er iſt das Selbſtbewußtſeyn, welches ſich erfaßt, daß ſeine Gewißheit ſeiner ſelbſt das Weſen aller geiſtigen Maſſen der realen ſo wie der überſinnlichen Welt, oder umgekehrt, daß Weſen und Wirklichkeit das Wiſſen des Bewußtſeyns von ſich iſt. — Es iſt ſich ſeiner reinen Perſönlichkeit und darin aller geiſtigen Realität bewußt, und alle Realität iſt nur Geiſtiges; die Welt iſt ihm ſchlechthin ſein Wollen, und dieſer iſt allgemeiner Wille. Und zwar iſt er nicht der leere Gedanke des Willens, der in ſtillſchweigende oder repräſentirte Einwilligung geſetzt wird, ſondern reell allgemeiner Wille, Wille aller Einzelner als ſolcher. Denn der Wille iſt an ſich das Bewußtſeyn der Perſönlichkeit oder eines Jeden, und als dieſer wahrhafte wirkliche Wille ſoll er ſeyn, als ſelbſtbewußtes Weſen aller und jeder Perſönlichkeit, ſo daß jeder immer ungetheilt Alles thut, und was als Thun des Ganzen auftritt, das unmittelbare und bewußte Thun eines Jeden iſt.

Dieſe ungetheilte Subſtanz der abſoluten Freiheit erhebt ſich auf den Thron der Welt, ohne daß irgend eine Macht ihr Widerſtand zu leiſten vermögte. Denn indem in Wahrheit das Bewußtſeyn allein das Element iſt, worin die geiſtigen Weſen oder Mächte ihre Subſtanz haben, ſo iſt ihr ganzes Syſtem, das ſich durch die Theilung in Maſſen organiſirte und erhielt, zuſammengefallen, nachdem das einzelne Bewußtſeyn den Gegenſtand ſo erfaßt, daß er kein anderes Weſen habe als das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt, oder daß er abſolut der Begriff iſt. Was den Begriff zum ſeyenden Gegenſtande machte, war ſeine Unterſcheidung in ab-

gesonderte bestehende Massen; indem aber der Gegenstand zum Begriffe wird, ist nichts Bestehendes mehr an ihm; die Negativität hat alle seine Momente durchdrungen. Er tritt so in die Existenz, daß jedes einzelne Bewußtseyn aus der Sphäre, der es zugetheilt war, sich erhebt, nicht mehr in dieser besonderten Masse sein Wesen und sein Werk findet, sondern sein Selbst als den Begriff des Willens, alle Massen als Wesen dieses Willens erfaßt, und sich hiermit auch nur in einer Arbeit verwirklichen kann, welche ganze Arbeit ist. In dieser absoluten Freiheit sind also alle Stände, welche die geistigen Wesen sind, worin sich das Ganze gliedert, getilgt; das einzelne Bewußtseyn, das einem solchen Gliede angehörte und in ihm wollte und vollbrachte, hat seine Schranke aufgehoben; sein Zweck ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz, seine Werk das allgemeine Werk.

Der Gegenstand und der Unterschied hat hier die Bedeutung der Nützlichkeit, die Prädikat alles realen Seyns war, verloren; das Bewußtseyn fängt seine Bewegung nicht an ihm an als an einem Fremden, von dem aus es erst in sich zurückkehrte, sondern der Gegenstand ist ihm das Bewußtseyn selbst; der Gegensatz besteht also allein in dem Unterschiede des einzelnen und allgemeinen Bewußtseyns; aber das einzelne ist sich unmittelbar selbst dasjenige, was nur den Schein des Gegensatzes hatte, es ist allgemeines Bewußtseyn und Willen. Das Jenseits dieser seiner Wirklichkeit schwebt über dem Leichname der verschwundenen Selbstständigkeit des realen oder geglaubten Seyns nur als die Ausdünstung eines faden Gases, des leeren Être suprême.

Es ist nach Aufhebung der unterschiedenen geistigen Massen und des beschränkten Lebens der Individuen so wie seiner beiden Welten also nur die Bewegung des allgemeinen Selbstbewußtseyns in sich selbst vorhanden als eine Wechselwirkung desselben in der Form der Allgemeinheit und des persönlichen Be-

wußtſeyns; der allgemeine Willen geht in ſich und iſt einzelner Willen, dem das allgemeine Geſetz und Werk gegenüber ſteht. Aber dieß einzelne Bewußtſeyn iſt ſich ſeiner ebenſo unmittelbar als allgemeinen Willens bewußt; es iſt ſich bewußt, daß ſein Gegenſtand von ihm gegebenes Geſetz und von ihm vollbrachtes Werk iſt; in Thätigkeit übergehend und Gegenſtändlichkeit erſchaffend, macht es alſo nichts Einzelnes, ſondern nur Geſetze und Staatsactionen.

Dieſe Bewegung iſt hierdurch die Wechſelwirkung des Bewußtſeyns mit ſich ſelbſt, worin es nichts in der Geſtalt eines freien ihm gegenüber tretenden Gegenſtandes entläßt. Es folgt daraus, daß es zu keinem poſitiven Werke, weder zu allgemeinen Werken der Sprache noch der Wirklichkeit, weder zu Geſetzen und allgemeinen Einrichtungen der bewußten — noch zu Thaten und Werken der wollenden Freiheit kommen kann. — Das Werk, zu welchem die ſich Bewußtſeyn gebende Freiheit ſich machen könnte, würde darin beſtehen, daß ſie als allgemeine Subſtanz ſich zum Gegenſtande und bleibenden Seyn machte. Dieß Andersſeyn wäre der Unterſchied an ihr, wonach ſie ſich in beſtehende geiſtige Maſſen und in die Glieder verſchiedener Gewalten theilte; Theils daß dieſe Maſſen die Gedankendinge einer geſonderten geſetzgebenden richterlichen und ausübenden Gewalt wären, Theils aber die realen Weſen, die ſich in der realen Welt der Bildung ergaben, und, indem der Inhalt des allgemeinen Thuns näher beachtet würde, die beſondern Maſſen des Arbeitens, welche weiter als ſpeciellere Stände unterſchieden werden. — Die allgemeine Freiheit, die ſich auf dieſe Weiſe in ihre Glieder geſondert und eben dadurch zur ſeyenden Subſtanz gemacht hätte, wäre dadurch frei von der einzelnen Individualität und theilte die Menge der Individuen unter ihre verſchiedenen Glieder. Das Thun und Seyn der Perſönlichkeit fände ſich aber dadurch auf einen Zweig des Ganzen, auf eine Art des Thuns und Seyns beſchränkt; in das Element des Seyns

gesetzt, erhielte sie die Bedeutung einer bestimmten; sie hörte auf, in Wahrheit allgemeines Selbstbewußtseyn zu seyn. Dieses läßt sich dabei nicht durch die Vorstellung des Gehorsams unter selbstgegebenen Gesetzen, die ihm einen Theil zuwiesen, noch durch seine Repräsentation beim Gesetzgeben und allgemeinen Thun um die Wirklichkeit betrügen, — nicht um die Wirklichkeit, selbst das Gesetz zu geben, und nicht ein einzelnes Werk sondern das Allgemeine selbst zu vollbringen; denn wobei das Selbst nur repräsentirt und vorgestellt ist, da ist es nicht wirklich; wo es vertreten ist, ist es nicht.

Wie in diesem allgemeinen Werke der absoluten Freiheit als daseyender Substanz sich das einzelne Selbstbewußtseyn nicht findet, ebensowenig in eigentlichen Thaten und individuellen Handlungen ihres Willens. Daß das Allgemeine zu einer That komme, muß es sich in das Eins der Individualität zusammen nehmen und ein einzelnes Selbstbewußtseyn an die Spitze stellen; denn der allgemeine Willen ist nur in einem Selbst, das Eines ist, wirklicher Willen. Dadurch aber sind alle andern Einzelnen von dem Ganzen dieser That ausgeschlossen und haben nur einen beschränkten Antheil an ihr, so daß die That nicht That des wirklichen allgemeinen Selbstbewußtseyns seyn würde. — Kein positives Werk noch That kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das negative Thun; sie ist nur die Furie des Verschwindens.

Aber die höchste und der allgemeinen Freiheit entgegengesetzteste Wirklichkeit oder vielmehr der einzige Gegenstand, der für sie noch wird, ist die Freiheit und Einzelnheit des wirklichen Selbstbewußtseyns selbst. Denn jene Allgemeinheit, die sich nicht zu der Realität der organischen Gliederung kommen läßt und in der ungetheilten Continuität sich zu erhalten den Zweck hat, unterscheidet sich in sich zugleich, weil sie Bewegung oder Bewußtseyn überhaupt ist. Und zwar um ihrer eignen Abstraction willen trennt sie sich in ebenso abstracte Extreme, in die einfache unbiegsame

kalte Allgemeinheit und in die discrete absolute harte Sprödigkeit und eigensinnige Punktualität des wirklichen Selbstbewußtseyns. Nachdem sie mit der Vertilgung der realen Organisation fertig geworden und nun für sich besteht, ist dieß ihr einziger Gegenstand; — ein Gegenstand, der keinen andern Inhalt, Besitz, Daseyn und äußerliche Ausdehnung mehr hat, sondern er ist nur dieß Wissen von sich als absolut reinem und freiem einzelnen Selbst. An was er erfaßt werden kann, ist allein sein abstractes Daseyn überhaupt. — Das Verhältniß also dieser beiden, da sie untheilbar absolut für sich sind, und also keinen Theil in die Mitte schicken können, wodurch sie sich verknüpften, ist die ganz unvermittelte reine Negation; und zwar die Negation des Einzelnen als Seyenden in dem Allgemeinen. Das einzige Werk und That der allgemeinen Freiheit ist daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat, denn was negirt wird, ist der unerfüllte Punkt des absolutfreien Selbsts; er ist also der kälteste platteste Tod, ohne mehr Bedeutung, als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers.

In der Plattheit dieser Sylbe besteht die Weisheit der Regierung, der Verstand des allgemeinen Willens, sich zu vollbringen. Die Regierung ist selbst nichts anderes als der sich festsetzende Punkt oder die Individualität des allgemeinen Willens. Sie, ein Wollen und Vollbringen, das aus einem Punkte ausgeht, will und vollbringt zugleich eine bestimmte Anordnung und Handlung. Sie schließt damit einer Seits die übrigen Individuen aus ihrer That aus, anderer Seits constituirt sie sich dadurch als eine solche, die ein bestimmter Willen und dadurch dem allgemeinen Willen entgegengesetzt ist; sie kann daher schlechterdings nicht anders, denn als eine Faction sich darstellen. Die siegende Faction nur heißt Regierung, und eben darin, daß sie Faction ist, liegt unmittelbar die Nothwendigkeit ihres Untergangs; und daß sie Regierung ist, dieß macht sie umgekehrt zur Faction und schuldig. Wenn der allgemeine Willen sich an ihr wirkliches Han-

deln als an das Verbrechen hält, das sie gegen ihn begeht, so hat sie dagegen nichts Bestimmtes und Aeußeres, wodurch die Schuld des ihr entgegengesetzten Willens sich darstellte; denn ihr als dem wirklichen allgemeinen Willen steht nur der unwirkliche reine Willen, die Absicht, gegenüber. Verdächtig werden tritt daher an die Stelle, oder hat die Bedeutung und Wirkung des Schuldigseyns, und die äußerliche Reaction gegen diese Wirklichkeit, die in dem einfachen Innern der Absicht liegt, besteht in dem trockenen Vertilgen dieses seyenden Selbsts, an dem nichts sonst wegzunehmen ist als nur sein Seyn selbst.

In diesem ihrem eigenthümlichen Werke wird die absolute Freiheit sich zum Gegenstande und das Selbstbewußtseyn erfährt, was sie ist. Ansich ist sie eben dieß abstracte Selbstbewußtseyn, welches allen Unterschied und alles Bestehen des Unterschiedes in sich vertilgt. Als dieses ist sie sich der Gegenstand; der Schrecken des Todes ist die Anschauung dieses ihres negativen Wesens. Diese seine Realität findet aber das absolutfreie Selbstbewußtseyn ganz anders als ihr Begriff von ihr selbst war, daß nämlich der allgemeine Willen nur das positive Wesen der Persönlichkeit sey und diese in ihm sich nur positiv oder erhalten wisse. Sondern hier ist für es, das als reine Einsicht sein positives und negatives Wesen, — das prädikatlose Absolute als reines Denken und als reine Materie schlechthin trennt, — der absolute Uebergang von dem einen in das andere in seiner Wirklichkeit vorhanden. — Der allgemeine Willen, als absolut positives wirkliches Selbstbewußtseyn, schlägt, weil es diese zum reinen Denken oder zur abstracten Materie gesteigerte selbstbewußte Wirklichkeit ist, in das negative Wesen um, und erweist sich ebenso Aufheben des Sichselbstdenkens oder des Selbstbewußtseyns zu seyn.

Die absolute Freiheit hat also als reine Sichselbstgleichheit des allgemeinen Willens die Negation, damit aber den Unterschied überhaupt an ihr, und entwickelt diesen wieder als wirk-

lichen Unterschied. Denn die reine Negativität hat an dem sichselbstgleichen allgemeinen Willen das Element des Bestehens oder die Substanz, worin ihre Momente sich realisiren, sie hat die Materie, welche sie in ihre Bestimmtheit verwenden kann; und insofern diese Substanz sich als das Negative für das einzelne Bewußtseyn gezeigt hat, bildet sich also wieder die Organisation der geistigen Massen aus, denen die Menge der individuellen Bewußtseyn zugetheilt wird. Diese, welche die Furcht ihres absoluten Herrn, des Todes, empfunden, lassen sich die Negation und die Unterschiede wieder gefallen, ordnen sich unter die Massen und kehren zu einem getheilten und beschränkten Werke, aber dadurch zu ihrer substantiellen Wirklichkeit zurück.

Der Geist wäre aus diesem Tumulte zu seinem Ausgangspunkte, der sittlichen und realen Welt der Bildung, zurückgeschleudert, welche durch die Furcht des Herrn, die wieder in die Gemüther gekommen, nur erfrischt und verjüngt worden. Der Geist müßte diesen Kreislauf der Nothwendigkeit von neuem durchlaufen und immer wiederholen, wenn nur die vollkommene Durchdringung des Selbstbewußtseyns und der Substanz das Resultat wäre, — eine Durchdringung, worin das Selbstbewußtseyn, das die gegen es negative Kraft seines allgemeinen Wesens erfahren, sich nicht als dieses Besondere sondern nur als Allgemeines wissen und finden wollte, und daher auch die gegenständliche es als Besonderes ausschließende Wirklichkeit des allgemeinen Geistes ertragen könnte. — Aber in der absoluten Freiheit war nicht, weder das Bewußtseyn, das in mannigfaltiges Daseyn versenkt ist, oder das sich bestimmte Zwecke und Gedanken festsetzt, — noch eine äußere geltende Welt, es sey der Wirklichkeit oder des Denkens, mit einander in Wechselwirkung, sondern die Welt schlechthin in der Form des Bewußtseyns, als allgemeiner Willen und ebenso das Selbstbewußtseyn zusammengezogen aus allem ausgedehnten Daseyn oder mannichfaltigem Zweck und Urtheil in das einfache Selbst. Die Bildung, die es in der Wechselwirkung mit jenem Wesen erlangt,

ist daher die erhabenste und letzte, seine reine einfache Wirklichkeit unmittelbar verschwinden und in das leere Nichts übergehen zu sehen. In der Welt der Bildung selbst kommt es nicht dazu, seine Negation oder Entfremdung in dieser Form der reinen Abstraction anzuschauen; sondern seine Negation ist die erfüllte; entweder die Ehre oder der Reichthum, die es an die Stelle des Selbsts, dessen es sich entfremdete, gewinnt; — oder die Sprache des Geistes und der Einsicht, die das zerrissene Bewußtseyn erlangt; oder sie ist der Himmel des Glaubens oder das Nützliche der Aufklärung. Alle diese Bestimmungen sind in dem Verluste, den das Selbst in der absoluten Freiheit erfährt, verloren; seine Negation ist der bedeutungslose Tod, der reine Schrecken des Negativen, das nichts Positives nichts Erfüllendes in ihm hat. — Zugleich aber ist diese Negation in ihrer Wirklichkeit nicht ein Fremdes, sie ist weder die allgemeine jenseits liegende Nothwendigkeit, worin die sittliche Welt untergeht, noch der einzelne Zufall des eignen Besitzes oder der Laune des Besitzenden, von dem das zerrissene Bewußtseyn sich abhängig sieht, — sondern sie ist der allgemeine Willen, der in dieser seiner letzten Abstraction nichts Positives hat, und daher nichts für die Aufopferung zurückgeben kann, — aber eben darum ist er unvermittelt eins mit dem Selbstbewußtseyn, oder er ist das rein Positive, weil er das rein Negative ist; und der bedeutungslose Tod, die unerfüllte Negativität des Selbsts schlägt im innern Begriffe zur absoluten Positivität um. Für das Bewußtseyn wandelt sich die unmittelbare Einheit seiner mit dem allgemeinen Willen, seine Forderung sich als diesen bestimmten Punkt im allgemeinen Willen zu wissen, in die schlechthin entgegengesetzte Erfahrung um. Was ihm darin verschwindet, ist das abstracte Seyn oder die Unmittelbarkeit des substanzlosen Punkts, und diese verschwundene Unmittelbarkeit ist der allgemeine Willen selbst, als welchen es sich nun weiß, insofern es aufgehobene Unmittelbarkeit, insofern es reines Wissen oder reiner Willen ist. Hierdurch weiß es ihn als sich

Gegenſtändlichkeit macht nun ihre Welt aus; ſie iſt die Wahrheit der vorhergehenden ganzen, der ideellen wie der reellen, Welt geworden. Die erſte Welt des Geiſtes iſt das ausgebreitete Reich ſeines ſich zerſtreuenden Daſeyns und der vereinzelnten Gewißheit ſeiner ſelbſt; wie die Natur ihr Leben in unendlich mannigfaltige Geſtalten zerſtreut, ohne daß die Gattung derſelben vorhanden wäre. Die zweite enthält die Gattung und iſt das Reich des Anſichſeyns oder der Wahrheit entgegengeſetzt jener Gewißheit. Das dritte aber, das Nützliche, iſt die Wahrheit, welche ebenſo die Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt. Dem Reiche der Wahrheit des Glaubens fehlt das Princip der Wirklichkeit oder Gewißheit ſeiner ſelbſt als dieſes Einzelnen. Der Wirklichkeit aber oder Gewißheit ſeiner ſelbſt als dieſes Einzelnen fehlt das Anſich. In dem Gegenſtande der reinen Einſicht ſind beide Welten vereinigt. Das Nützliche iſt der Gegenſtand, inſofern das Selbſtbewußtſeyn ihn durchſchaut, und die einzelne Gewißheit ſeiner ſelbſt ſeinen Genuß (ſein Fürſichſeyn) in ihm hat; es ſieht ihn auf dieſe Weiſe ein, und dieſe Einſicht enthält das wahre Weſen des Gegenſtandes, (ein Durchſchautes oder für ein Anderes zu ſeyn); ſie iſt alſo ſelbſt wahres Wiſſen und das Selbſtbewußtſeyn hat ebenſo unmittelbar die allgemeine Gewißheit ſeiner ſelbſt, ſein reines Bewußtſeyn in dieſem Verhältniſſe, in welchem alſo ebenſo Wahrheit wie Gegenwart und Wirklichkeit vereinigt ſind. Beide Welten ſind verſöhnt, und der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt.

III.

Die abſolute Freiheit und der Schrecken.

Das Bewußtſeyn hat in der Nützlichkeit ſeinen Begriff gefunden. Aber er iſt Theils noch Gegenſtand, Theils eben darum noch Zweck, in deſſen Beſitze es ſich noch nicht unmittelbar befindet. Die Nützlichkeit iſt noch Prädikat des Gegenſtandes, nicht Subject ſelbſt, oder ſeine unmittelbare und einzige

Wirklichkeit. Es ist dasselbe, was vorhin so erschien, daß das Fürsichseyn noch nicht sich als die Substanz der übrigen Momente erwiesen, wodurch das Nützliche unmittelbar nichts anderes als das Selbst des Bewußtseyns und dieses hierdurch in seinem Besitze wäre. — Diese Rücknahme der Form der Gegenständlichkeit des Nützlichen ist aber an sich schon geschehen, und aus dieser innern Umwälzung tritt die wirkliche Umwälzung der Wirklichkeit, die neue Gestalt des Bewußtseyns, die absolute Freiheit hervor.

Es ist nämlich in der That nicht mehr als ein leerer Schein von Gegenständlichkeit vorhanden, der das Selbstbewußtseyn von dem Besitze trennt. Denn Theils ist überhaupt alles Bestehen und Gelten der bestimmten Glieder der Organisation der wirklichen und geglaubten Welt in diese einfache Bestimmung als in ihren Grund und Geist zurückgegangen; Theils aber hat diese nichts Eignes mehr für sich, sie ist vielmehr reine Metaphysik, reiner Begriff oder Wissen des Selbstbewußtseyns. Von dem An- und Fürsichseyn des Nützlichen als Gegenstandes erbeut nämlich das Bewußtseyn, daß sein Ansichseyn wesentlich Seyn für Anderes ist; das Ansichseyn als das Selbstlose ist in Wahrheit das passive, oder was für ein anderes Selbst ist. Der Gegenstand ist aber für das Bewußtseyn in dieser abstracten Form des reinen Ansichseyns, denn es ist reines Einsehen, dessen Unterschiede in der reinen Form der Begriffe sind. — Das Fürsichseyn aber, in welches das Seyn für Anderes zurückgeht, das Selbst, ist nicht ein von dem Ich verschiedenes eignes Selbst dessen, was Gegenstand heißt; denn das Bewußtseyn als reine Einsicht ist nicht einzelnes Selbst, dem der Gegenstand ebenso als eignes Selbst gegenüberstände, sondern es ist der reine Begriff, das Schauen des Selbsts in das Selbst, das absolute sich selbst doppelt Sehen; die Gewißheit seiner ist das allgemeine Subject und sein wissender Begriff das Wesen aller Wirklichkeit. Wenn also das Nützliche nur der nicht in seine

eigne Einheit zurückkehrende Wechſel der Momente und daher noch Gegenſtand für das Wiſſen war, ſo hört er auf, dieſes zu ſeyn, denn das Wiſſen iſt ſelbſt die Bewegung jener abſtracten Momente, es iſt das allgemeine Selbſt, das Selbſt ebenſo ſeiner als des Gegenſtandes, und als allgemeines, die in ſich zurückkehrende Einheit dieſer Bewegung.

Hiermit iſt der Geiſt als abſolute Freiheit vorhanden; er iſt das Selbſtbewußtſeyn, welches ſich erfaßt, daß ſeine Gewißheit ſeiner ſelbſt das Weſen aller geiſtigen Maſſen der realen ſo wie der überſinnlichen Welt, oder umgekehrt, daß Weſen und Wirklichkeit das Wiſſen des Bewußtſeyns von ſich iſt. — Es iſt ſich ſeiner reinen Perſönlichkeit und darin aller geiſtigen Realität bewußt, und alle Realität iſt nur Geiſtiges; die Welt iſt ihm ſchlechthin ſein Willen, und dieſer iſt allgemeiner Willen. Und zwar iſt er nicht der leere Gedanke des Willens, der in ſtillſchweigende oder repräſentirte Einwilligung geſetzt wird, ſondern reell allgemeiner Willen, Willen aller Einzelner als ſolcher. Denn der Willen iſt an ſich das Bewußtſeyn der Perſönlichkeit oder eines Jeden, und als dieſer wahrhafte wirkliche Willen ſoll er ſeyn, als ſelbſtbewußtes Weſen aller und jeder Perſönlichkeit, ſo daß jeder immer ungetheilt Alles thut, und was als Thun des Ganzen auftritt, das unmittelbare und bewußte Thun eines Jeden iſt.

Dieſe ungetheilte Subſtanz der abſoluten Freiheit erhebt ſich auf den Thron der Welt, ohne daß irgend eine Macht ihr Widerſtand zu leiſten vermögte. Denn indem in Wahrheit das Bewußtſeyn allein das Element iſt, worin die geiſtigen Weſen oder Mächte ihre Subſtanz haben, ſo iſt ihr ganzes Syſtem, das ſich durch die Theilung in Maſſen organiſirte und erhielt, zuſammengefallen, nachdem das einzelne Bewußtſeyn den Gegenſtand ſo erfaßt, daß er kein anderes Weſen habe als das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt, oder daß er abſolut der Begriff iſt. Was den Begriff zum ſeyenden Gegenſtande machte, war ſeine Unterſcheidung in ab-

gesonderte bestehende Massen; indem aber der Gegenstand zum Begriffe wird, ist nichts Bestehendes mehr an ihm; die Negativität hat alle seine Momente durchdrungen. Er tritt so in die Existenz, daß jedes einzelne Bewußtseyn aus der Sphäre, der es zugetheilt war, sich erhebt, nicht mehr in dieser besonderten Masse sein Wesen und sein Werk findet, sondern sein Selbst als den Begriff des Willens, alle Massen als Wesen dieses Willens erfaßt, und sich hiermit auch nur in einer Arbeit verwirklichen kann, welche ganze Arbeit ist. In dieser absoluten Freiheit sind also alle Stände, welche die geistigen Wesen sind, worin sich das Ganze gliedert, getilgt; das einzelne Bewußtseyn, das einem solchen Gliede angehörte und in ihm wollte und vollbrachte, hat seine Schranke aufgehoben; sein Zweck ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz, seine Werk das allgemeine Werk.

Der Gegenstand und der Unterschied hat hier die Bedeutung der Nützlichkeit, die Prädikat alles realen Seyns war, verloren; das Bewußtseyn fängt seine Bewegung nicht an ihm an als an einem Fremden, von dem aus es erst in sich zurückkehrte, sondern der Gegenstand ist ihm das Bewußtseyn selbst; der Gegensatz besteht also allein in dem Unterschiede des einzelnen und allgemeinen Bewußtseyns; aber das einzelne ist sich unmittelbar selbst dasjenige, was nur den Schein des Gegensatzes hatte, es ist allgemeines Bewußtseyn und Willen. Das Jenseits dieser seiner Wirklichkeit schwebt über dem Leichname der verschwundenen Selbstständigkeit des realen oder geglaubten Seyns nur als die Ausdünstung eines faden Gases, des leeren Être suprême.

Es ist nach Aufhebung der unterschiedenen geistigen Massen und des beschränkten Lebens der Individuen so wie seiner beiden Welten also nur die Bewegung des allgemeinen Selbstbewußtseyns in sich selbst vorhanden als eine Wechselwirkung desselben in der Form der Allgemeinheit und des persönlichen Be-

Das moraliſche Bewußtſeyn kann nicht auf die Glückſeligkeit Verzicht thun und dieß Moment aus ſeinem abſoluten Zwecke weglaſſen. Der Zweck, der als reine Pflicht ausgeſprochen wird, hat weſentlich dieß an ihm, dieß einzelne Selbſtbewußtſeyn zu enthalten; die individuelle Ueberzeugung und das Wiſſen von ihr machten ein abſolutes Moment der Moralität aus. Dieſes Moment an dem gegenſtändlich gewordenen Zwecke, an der erfüllten Pflicht, iſt das ſich als verwirklicht anſchauende einzelne Bewußtſeyn oder der Genuß, der hiermit zwar nicht unmittelbar im Begriffe der Moralität, als Geſinnung betrachtet, liegt, allein im Begriffe der Verwirklichung derſelben. Hierdurch aber liegt er auch in ihr als Geſinnung; denn dieſe geht darauf, nicht Geſinnung im Gegenſatze des Handelns zu bleiben, ſondern zu handeln oder ſich zu verwirklichen. Der Zweck als das Ganze mit dem Bewußtſeyn ſeiner Momente ausgeſprochen, iſt alſo dieß, daß die erfüllte Pflicht ebenſowohl reinmoraliſche Handlung als realiſirte Individualität ſey, und die Natur, als die Seite der Einzelnheit gegen den abſtrakten Zweck, eins ſey mit dieſem. — So nothwendig die Erfahrung von der Disharmonie beider Seiten iſt, weil die Natur frei iſt, ebenſo iſt auch die Pflicht allein das Weſentliche und die Natur gegen ſie das Selbſtloſe. Jener ganze Zweck, den die Harmonie ausmacht, enthält die Wirklichkeit ſelbſt in ſich. Er iſt zugleich der Gedanke der Wirklichkeit. Die Harmonie der Moralität und der Natur, — oder indem die Natur nur inſofern in Betracht kömmt, als das Bewußtſeyn ihre Einheit mit ihm erfährt, — die Harmonie der Moralität und der Glückſeligkeit iſt gedacht als nothwendig ſeyend, oder ſie iſt poſtulirt. Denn Fordern drückt aus, daß etwas ſeyend gedacht wird, das noch nicht wirklich iſt; eine Nothwendigkeit nicht des Begriffs, als Begriffs, ſondern des Seyns. Aber die Nothwendigkeit iſt zugleich weſentlich die Beziehung durch den Begriff. Das geforderte Seyn gehört alſo nicht dem Vorſtellen des zufälligen Bewußtſeyns

an, sondern es liegt im Begriffe der Moralität selbst, dessen wahrer Inhalt die Einheit des reinen und einzelnen Bewußtseyns ist; dem letztern gehört dieß an, daß diese Einheit für es als eine Wirklichkeit sey, was im Inhalte des Zwecks Glückseligkeit, in seiner Form aber Daseyn überhaupt ist. — Dieß geforderte Daseyn oder die Einheit beider ist darum nicht ein Wunsch, oder als Zweck betrachtet nicht ein solcher, dessen Erreichung noch ungewiß wäre, sondern er ist eine Forderung der Vernunft oder unmittelbare Gewißheit und Voraussetzung derselben.

Jene erste Erfahrung und dieß Postulat ist nicht das einzige, sondern es thut sich ein ganzer Kreis von Postulaten auf. Die Natur ist nämlich nicht nur diese ganz freie äußerliche Weise, in welcher als einem reinen Gegenstande das Bewußtseyn seinen Zweck zu realisiren hätte. Dieses ist an ihm selbst wesentlich ein solches, für welches dieß andere freie Wirkliche ist, d. h. es ist selbst ein Zufälliges und Natürliches. Diese Natur, die ihm die seinige ist, ist die Sinnlichkeit, die in der Gestalt des Wollens, als Triebe und Neigungen, für sich eigne bestimmte Wesenheit oder einzelne Zwecke hat, also dem reinen Willen und seinem reinen Zwecke entgegengesetzt ist. Gegen diese Entgegensetzung aber ist dem reinen Bewußtseyn vielmehr die Beziehung der Sinnlichkeit auf es, ihre absolute Einheit mit ihm das Wesen. Beides, das reine Denken und die Sinnlichkeit des Bewußtseyns, sind an sich Ein Bewußtseyn, und das reine Denken ist eben dieses, für welches und in welchem diese reine Einheit ist; für es aber als Bewußtseyn ist der Gegensatz seiner selbst und der Triebe. In diesem Widerstreit der Vernunft und der Sinnlichkeit ist für jene dieß das Wesen, daß er sich auflöse und als Resultat die Einheit beider hervorgehe, die nicht jene ursprüngliche, daß beide in Einem Individuum sind, sondern eine solche ist, die aus dem gewußten Gegensatze beider hervorgeht. Solche Einheit erst ist die wirkliche Moralität, denn in ihr ist der Gegensatz, wodurch das Selbst Bewußtseyn oder erst

Wirkliches und in der That Selbſt und zugleich Allgemeines iſt, enthalten; oder es iſt diejenige Vermittlung darin ausgedrückt, welche der Moralität, wie wir ſehen, weſentlich iſt. — Indem unter den beiden Momenten des Gegenſatzes die Sinnlichkeit ſchlechthin das Andersſeyn oder das Negative, hingegen das reine Denken der Pflicht das Weſen iſt, von welchem nichts aufgegeben werden kann, ſo ſcheint die hervorgebrachte Einheit nur durch das Aufheben der Sinnlichkeit zu Stande kommen zu können. Da ſie aber ſelbſt Moment dieſes Werdens, das Moment der Wirklichkeit iſt, ſo wird man ſich für die Einheit zunächſt mit dem Ausdrucke begnügen müſſen, daß die Sinnlichkeit der Moralität gemäß ſey. — Dieſe Einheit iſt gleichfalls ein poſtulirtes Seyn, ſie iſt nicht da; denn was da iſt, iſt das Bewußtſeyn, oder der Gegenſatz der Sinnlichkeit und des reinen Bewußtſeyns. Sie iſt aber zugleich nicht ein Anſich, wie das erſte Poſtulat, worin die freie Natur eine Seite ausmacht, und die Harmonie derſelben mit dem moraliſchen Bewußtſeyn daher außer dieſem fällt; ſondern die Natur iſt hier diejenige, welche an ihm ſelbſt iſt, und es iſt hier um die Moralität als ſolche zu thun, um eine Harmonie, welche die eigne des thuenden Selbſts iſt; das Bewußtſeyn hat ſie daher ſelbſt zu Stande zu bringen und in der Moralität immer Fortſchritte zu machen. Die Vollendung derſelben aber iſt ins Unendliche hinauszuſchieben; denn wenn ſie wirklich einträte, ſo höbe ſich das moraliſche Bewußtſeyn auf. Denn die Moralität iſt nur moraliſches Bewußtſeyn als das negative Weſen, für deſſen reine Pflicht die Sinnlichkeit nur eine negative Bedeutung, nur nicht gemäß iſt. In der Harmonie aber verſchwindet die Moralität als Bewußtſeyn oder ihre Wirklichkeit, wie in dem moraliſchen Bewußtſeyn oder der Wirklichkeit ihre Harmonie verſchwindet. Die Vollendung iſt darum nicht wirklich zu erreichen, ſondern nur als eine abſolute Aufgabe zu denken, d. h. als eine ſolche, welche ſchlechthin Aufgabe bleibt. Zugleich iſt jedoch ihr Inhalt als ein ſolcher zu

denken, der schlechthin seyn müsse und nicht Aufgabe bleibe; es sey nun, daß man sich in diesem Ziele das Bewußtseyn ganz aufgehoben, oder auch nicht, vorstelle; wie es eigentlich damit zu halten, läßt sich in der dunkeln Ferne der Unendlichkeit, wohin eben deswegen die Erreichung des Ziels zu schieben ist, nicht mehr deutlich unterscheiden. Es wird eigentlich gesagt werden müssen, daß die bestimmte Vorstellung nicht interessiren und nicht gesucht werden soll, weil dieß auf Widersprüche führt, — einer Aufgabe, die Aufgabe bleiben und doch erfüllt werden, — einer Moralität, die nicht Bewußtseyn, nicht wirklich mehr seyn soll. Durch die Betrachtung aber, daß die vollendete Moralität einen Widerspruch enthielte, würde die Heiligkeit der moralischen Wesenheit leiden und die absolute Pflicht als etwas Unwirkliches erscheinen.

Das erste Postulat war die Harmonie der Moralität und der gegenständlichen Natur, der Endzweck der Welt; das andere die Harmonie der Moralität und des sinnlichen Willens, der Endzweck des Selbstbewußtseyns als solchen; das erste also die Harmonie in der Form des Ansich-, das andere in der Form des Fürsichseyns. Was aber diese beiden extremen Endzwecke, die gedacht sind, als Mitte verbindet, ist die Bewegung des wirklichen Handelns selbst. Sie sind Harmonien, deren Momente in ihrer abstracten Unterschiedenheit noch nicht zum Gegenstande geworden; dieß geschieht in der Wirklichkeit, worin die Seiten im eigentlichen Bewußtseyn, jede als die Andere der Andern auftritt. Die hierdurch entstehenden Postulate enthalten, wie vorher nur die getrennten an sich und für sich seyende Harmonien, jetzt an und für sich seyende.

Das moralische Bewußtseyn ist als das einfache Wissen und Wollen der reinen Pflicht im Handeln auf den seiner Einfachheit entgegengesetzten Gegenstand, auf die Wirklichkeit des mannigfaltigen Falles bezogen, und hat dadurch ein mannigfaltiges moralisches Verhältniß. Es entstehen hier dem Inhalte nach die vielen Gesetze überhaupt, und der Form nach

die widerſprechenden Mächte des wiſſenden Bewußtſeyns und des Bewußtloſen. — Was fürs Erſte die vielen Pflichten betrifft, ſo gilt dem moraliſchen Bewußtſeyn überhaupt nur die reine Pflicht in ihnen; die vielen Pflichten als viele ſind beſtimmte und daher als ſolche für das moraliſche Bewußtſeyn nichts Heiliges. Zugleich aber durch den Begriff des Handelns, das eine mannigfaltige Wirklichkeit und daher eine mannigfaltige moraliſche Beziehung in ſich ſchließt, nothwendig, müſſen ſie als an und für ſich ſeyend betrachtet werden. Da ſie ferner nur in einem moraliſchen Bewußtſeyn ſeyn können, ſind ſie zugleich in einem andern als jenem, dem nur die reine Pflicht, als die reine, an und für ſich und heilig iſt.

Es iſt alſo poſtulirt, daß ein anderes Bewußtſeyn ſey, welches ſie heiligt oder welches ſie als Pflichten weiß und will. Das erſte erhält die reine Pflicht gleichgültig gegen allen beſtimmten Inhalt und die Pflicht iſt nur dieſe Gleichgültigkeit gegen ihn. Das andere aber enthält die ebenſo weſentliche Beziehung auf das Handeln und die Nothwendigkeit des beſtimmten Inhalts; indem ihm die Pflichten als beſtimmte Pflichten gelten, ſo iſt ihm damit der Inhalt als ſolcher ebenſo weſentlich als die Form, wodurch er Pflicht iſt. Dieß Bewußtſeyn iſt hierdurch ein ſolches, worin das Allgemeine und das Beſondere ſchlechthin eins iſt, ſein Begriff alſo derſelbe, als der Begriff der Harmonie der Moralität und Glückſeligkeit. Denn dieſer Gegenſatz drückt ebenſo die Trennung des ſich ſelbſt gleichen moraliſchen Bewußtſeyns von der Wirklichkeit aus, die als das vielfache Seyn dem einfachen Weſen der Pflicht widerſtreitet. Wenn aber das erſte Poſtulat nur die ſeyende Harmonie der Moralität und der Natur ausdrückt, weil die Natur darin dieß Negative des Selbſtbewußtſeyns, das Moment des Seyns iſt, ſo iſt hingegen jetzt dieß Anſich weſentlich als Bewußtſeyn geſetzt. Denn das Seyende hat nun die Form des Inhalts der Pflicht, oder iſt die Beſtimmtheit an der

bestimmten Pflicht. Das Ansich ist also die Einheit solcher, welche als einfache Wesenheiten, Wesenheiten des Denkens und daher nur in einem Bewußtseyn sind. Dieses ist also nunmehr ein Herr und Beherrscher der Welt, der die Harmonie der Moralität und der Glückseligkeit hervorbringt und zugleich die Pflichten als Viele heiligt. Das letztere heißt soviel, daß dem Bewußtseyn der reinen Pflicht die bestimmte nicht unmittelbar heilig seyn kann; weil sie aber um des wirklichen Handelns willen, das ein bestimmtes ist, gleichfalls nothwendig ist, so fällt ihre Nothwendigkeit außer jenem Bewußtseyn in ein anderes, das somit das vermittelnde der bestimmten und reinen Pflicht und der Grund ist, daß jene auch gilt.

In der wirklichen Handlung aber verhält sich das Bewußtseyn als dieses Selbst, als ein vollkommen Einzelnes; es ist auf die Wirklichkeit als solche gerichtet und hat sie zum Zwecke; denn es will vollbringen. Es fällt also die Pflicht überhaupt außer es in ein anderes Wesen, das Bewußtseyn und der heilige Gesetzgeber der reinen Pflicht ist. Dem Handelnden, eben weil es Handelndes ist, gilt das Andere der reinen Pflicht unmittelbar, diese ist also Inhalt eines andern Bewußtseyns und nur mittelbar, nämlich in diesem, jenem heilig.

Weil es hiermit gesetzt ist, daß das Gelten der Pflicht als des an und für sich Heiligen außerhalb des wirklichen Bewußtseyns fällt, so steht dieses hierdurch überhaupt als das unvollkommne moralische Bewußtseyn auf der einen Seite. Sowohl seinem Wissen nach weiß es sich also als ein solches, dessen Wissen und Ueberzeugung unvollständig und zufällig ist; ebenso seinem Wollen nach als ein solches, dessen Zwecke mit Sinnlichkeit afficirt sind. Um seiner Unwürdigkeit willen kann es daher die Glückseligkeit nicht nothwendig sondern als etwas Zufälliges ansehen und sie nur aus Gnade erwarten.

Ob aber schon seine Wirklichkeit unvollkommen ist, so gilt doch seinem reinen Willen und Wissen die Pflicht als das

Wesen; im Begriffe, insofern er der Realität entgegengesetzt ist, oder im Denken ist es also vollkommen. Das absolute Wesen aber ist eben dieß Gedachte und jenseits der Wirklichkeit Postulirte; es ist daher der Gedanke, in welchem das moralisch unvollkommne Wissen und Wollen für vollkommen gilt, hiermit auch, indem es dasselbe für vollwichtig nimmt, die Glückseligkeit nach der Würdigkeit, nämlich nach dem ihm zugeschriebenen Verdienst ertheilt.

Die Weltanschauung ist hierin vollendet; denn in dem Begriffe des moralischen Selbstbewußtseyns sind die beiden Seiten reine Pflicht und Wirklichkeit in Einer Einheit gesetzt, und dadurch die eine wie die andere nicht als an und für sich seyend sondern als Moment oder als aufgehoben. Dieß wird in dem letzten Theile der moralischen Weltanschauung für das Bewußtseyn; die reine Pflicht nämlich setzt es in ein anderes Wesen als es selbst ist, d. h. es setzt sie Theils als ein Vorgestelltes, Theils als ein Solches, das nicht das ist, was an und für sich gilt, sondern das Nichtmoralische gilt vielmehr als vollkommen. Ebenso sich selbst setzt es als ein solches, dessen Wirklichkeit, die der Pflicht unangemessen ist, aufgehoben, und als aufgehobene oder in der Vorstellung des absoluten Wesens, der Moralität nicht mehr widerspricht.

Für das moralische Bewußtseyn selbst hat jedoch seine moralische Weltanschauung nicht die Bedeutung, daß es in ihr seinen eigenen Begriff entwickelt und ihn sich zum Gegenstande macht; es hat weder ein Bewußtseyn über diesen Gegensatz der Form, noch auch über den Gegensatz dem Inhalte nach, dessen Theile es nicht unter einander bezieht und vergleicht, sondern in seiner Entwickelung sich, ohne der zusammenhaltende Begriff der Momente zu seyn, fortwälzt. Denn es weiß nur das reine Wesen oder den Gegenstand, insofern er Pflicht, insofern er abstracter Gegenstand seines reinen Bewußtseyns ist, als reines Wissen oder als sich selbst. Es verhält sich also nur denkend,

nicht begreifend. Daher ist ihm der Gegenstand seines wirklichen Bewußtseyns noch nicht durchsichtig; es ist nicht der absolute Begriff, der allein das Andersseyn als solches, oder sein absolutes Gegentheil als sich selbst erfaßt. Seine eigene Wirklichkeit, so wie alle gegenständliche Wirklichkeit gilt ihm zwar als das Unwesentliche; aber seine Freiheit ist die Freiheit des reinen Denkens, welcher darum zugleich die Natur gegenüber als ein ebenso Freies entstanden ist. Weil beides auf gleiche Weise in ihm ist, die Freiheit des Seyns und das Eingeschlossenseyn desselben in das Bewußtseyn, so wird sein Gegenstand als ein seyender, der zugleich nur gedacht ist; in dem letzten Theile seiner Anschauung wird der Inhalt wesentlich so gesetzt, daß sein Seyn ein vorgestelltes ist, und diese Verbindung des Seyns und des Denkens wird als das ausgesprochen, was sie in der That ist, das Vorstellen.

Indem wir die moralische Weltanschauung so betrachten, daß diese gegenständliche Weise nichts anderes ist als der Begriff des moralischen Selbstbewußtseyns selbst, den es sich gegenständlich macht: so ergiebt sich durch dieß Bewußtseyn über die Form ihres Ursprungs eine andere Gestalt ihrer Darstellung. — Das Erste nämlich, wovon ausgegangen wird, ist das wirkliche moralische Selbstbewußtseyn, oder daß es ein solches giebt. Denn der Begriff setzt es in der Bestimmung, daß ihm alle Wirklichkeit überhaupt Wesen nur insofern hat als sie der Pflicht gemäß ist, und er setzt dieß Wesen als Wissen, d. h. in unmittelbarer Einheit mit dem wirklichen Selbst; diese Einheit ist somit selbst wirklich, sie ist ein moralisches wirkliches Bewußtseyn. — Dieses nun als Bewußtseyn stellt sich seinen Inhalt als Gegenstand vor, nämlich als Endzweck der Welt, als Harmonie der Moralität und aller Wirklichkeit. Indem es aber diese Einheit als Gegenstand vorstellt und noch nicht der Begriff ist, der die Macht über den Gegenstand als solchen hat, so ist sie ihm ein Negatives des Selbstbewußtseyns oder sie fällt außer ihm, als ein Jenseits

ſeiner Wirklichkeit, aber zugleich als ein ſolches, das auch als ſeyend, aber nur gedacht wird.

Was ihm, das als Selbſtbewußtſeyn ein Anderes denn der Gegenſtand iſt, hiermit übrig bleibt, iſt die Nichtharmonie des Pflichtbewußtſeyns und der Wirklichkeit und zwar ſeiner eignen. Der Satz lautet hiermit jetzt ſo: es giebt kein moraliſch vollendetes wirkliches Selbſtbewußtſeyn; und da das Moraliſche überhaupt nur iſt, inſofern es vollendet iſt, — denn die Pflicht iſt das reine unvermiſchte Anſich, und die Moralität beſteht nur in der Angemeſſenheit zu dieſem Reinen, — ſo heißt der zweite Satz überhaupt ſo, daß es kein moraliſch Wirkliches giebt.

Indem es aber drittens Ein Selbſt iſt, ſo iſt es an ſich die Einheit der Pflicht und der Wirklichkeit; dieſe Einheit wird ihm alſo Gegenſtand, als die vollendete Moralität, — aber als ein Jenſeits ſeiner Wirklichkeit, — aber das doch wirklich ſeyn ſoll.

In dieſem Ziele der ſynthetiſchen Einheit der beiden erſten Sätze iſt die ſelbſtbewußte Wirklichkeit ſowohl als die Pflicht nur als aufgehobenes Moment geſetzt; denn keines iſt einzeln, aber ſie, in deren weſentlichen Beſtimmung iſt, frei von dem andern zu ſeyn, ſind ſomit jedes in der Einheit nicht mehr frei von dem andern, alſo jedes aufgehoben, und ſomit werden ſie dem Inhalt nach als ſolche Gegenſtand, deren jedes für das andere gilt, und der Form nach, ſo daß dieſe Austauſchung derſelben zugleich nur vorgeſtellt iſt. — Oder das wirklich nicht Moraliſche, weil es ebenſo reines Denken und über ſeine Wirklichkeit erhaben iſt, iſt in der Vorſtellung doch moraliſch und wird für vollgültig genommen. Es wird hierdurch der erſte Satz, daß es ein moraliſches Selbſtbewußtſeyn giebt, hergeſtellt, aber verbunden mit dem zweiten, daß es keines giebt, nämlich es giebt eines, aber nur in der Vorſtellung; oder es giebt zwar keines, aber es wird von einem andern doch dafür gelten gelaſſen.

b. Die Verstellung.

In der moralischen Weltanschauung sehen wir eines Theils das Bewußtseyn selbst seinen Gegenstand mit Bewußtseyn erlangen; wir sehen es denselben weder als ein Fremdes vorfinden, noch auch ihn bewußtlos ihm werden, sondern es verfährt überall nach einem Grunde, aus welchem es das gegenständliche Wesen setzt; es weiß dasselbe also als sich selbst, denn es weiß sich als das Thätige, das es erzeugt. Es scheint somit hier zu seiner Ruhe und Befriedigung zu kommen, denn diese kann es nur da finden, wo es über seinen Gegenstand nicht mehr hinauszugehen braucht, weil dieser nicht mehr über es hinausgeht. Auf der andern Seite aber setzt es selbst ihn vielmehr außer sich hinaus, als ein Jenseits seiner. Aber dieß Anundfürsichseyende ist ebenso als ein solches gesetzt, das nicht frei vom Selbstbewußtseyn, sondern zum Behuf des letztern und durch dasselbe sey.

Die moralische Weltanschauung ist daher in der That nichts anderes, als die Ausbildung dieses zum Grunde liegenden Widerspruchs nach seinen verschiedenen Seiten; sie ist, um einen kantischen Ausdruck hier, wo er am passendsten ist, zu gebrauchen, ein ganzes Nest gedankenloser Widersprüche. Das Bewußtseyn verhält sich in dieser Entwickelung so, daß es ein Moment festsetzt und von da unmittelbar zum andern übergeht und das erste aufhebt; wie es aber nun dieß zweite aufgestellt hat, verstellt es auch dasselbe wieder und macht vielmehr das Gegentheil zum Wesen. Zugleich ist es sich seines Widerspruchs und Verstellens auch bewußt, denn es geht von einem Momente unmittelbar in Beziehung auf dieses selbst zu dem entgegengesetzten über; weil ein Moment keine Realität für es hat, setzt es eben dasselbe als reell, oder was dasselbe ist, um ein Moment als an sich seyend zu behaupten, behauptet es das entgegengesetzte als das ansichseyende. Es bekennt damit, daß es ihm

in der That mit keinem derselben Ernst ist. Dieß ist in den Momenten dieser schwindelnden Bewegung näher zu betrachten.

Lassen wir die Voraussetzung, daß es ein wirkliches moralisches Bewußtseyn giebt, zuerst auf sich beruhen, weil sie unmittelbar nicht in Beziehung auf etwas Vorhergehendes gemacht wird, und wenden uns an die Harmonie der Moralität und der Natur, das erste Postulat. Sie soll *an sich* seyn, nicht für das wirkliche Bewußtseyn, nicht gegenwärtig, sondern die Gegenwart ist vielmehr nur der Widerspruch beider. In der Gegenwart ist die *Moralität* als *vorhanden* angenommen, und die Wirklichkeit so gestellt, daß sie nicht in Harmonie mit ihr sey. Das *wirkliche* moralische Bewußtseyn aber ist ein *handelndes*; darin besteht eben die Wirklichkeit seiner Moralität. Im *Handeln* selbst aber ist jene Stellung unmittelbar verstellt; denn das Handeln ist nichts anderes als die Verwirklichung des innern moralischen Zwecks, nichts anderes als die Hervorbringung einer durch den *Zweck bestimmten Wirklichkeit*, oder der Harmonie des moralischen Zwecks und der Wirklichkeit selbst. Zugleich ist die Vollbringung der Handlung für das Bewußtseyn, sie ist die *Gegenwart* dieser Einheit der Wirklichkeit und des Zwecks; und weil in der vollbrachten Handlung das Bewußtseyn sich als dieses Einzelne verwirklicht, oder das Daseyn in es zurückgekehrt anschaut und der Genuß hierin besteht: so ist in der Wirklichkeit des moralischen Zwecks zugleich auch diejenige Form derselben enthalten, welche Genuß und Glückseligkeit genannt wird. — Das Handeln erfüllt also in der That unmittelbar dasjenige, was nicht Statt zu finden aufgestellt war, und nur ein Postulat, nur jenseits seyn sollte. Das Bewußtseyn spricht es also durch die That aus, daß es mit dem Postuliren nicht Ernst ist, weil der Sinn des Handelns vielmehr dieser ist, das zur Gegenwart zu machen, was nicht in der Gegenwart seyn sollte, Und indem um des Handelns willen die Harmonie postulirt wird, — was nämlich durch das Handeln *wirklich* werden soll, muß *an sich* so seyn, sonst wäre die Wirk-

lichkeit nicht möglich, — so ist der Zusammenhang des Handelns und des Postulats so beschaffen, daß um des Handelns, d. h. um der wirklichen Harmonie des Zwecks und der Wirklichkeit willen diese Harmonie als nicht wirklich, als jenseits, gesetzt wird.

Indem gehandelt wird, ist es also mit der Unangemessenheit des Zwecks und der Wirklichkeit überhaupt nicht Ernst; dagegen scheint es mit dem Handeln selbst Ernst zu seyn. Aber in der That ist die wirkliche Handlung nur Handlung des einzelnen Bewußtseyns, also selbst nur etwas Einzelnes und das Werk zufällig. Der Zweck der Vernunft aber als der allgemeine alles umfassende Zweck ist nichts geringeres als die ganze Welt; ein Endzweck, der weit über den Inhalt dieser einzelnen Handlung hinausgeht und daher überhaupt über alles wirkliche Handeln hinauszustellen ist. Weil das allgemeine Beste ausgeführt werden soll, wird nichts Gutes gethan. In der That aber ist die Nichtigkeit des wirklichen Handelns und die Realität nur des ganzen Zwecks, die jetzt aufgestellt sind, nach allen Seiten auch wieder verstellt. Die moralische Handlung ist nicht etwas Zufälliges und Beschränktes, denn sie hat die reine Pflicht zu ihrem Wesen; diese macht den einzigen ganzen Zweck aus; und die Handlung also als Verwirklichung desselben ist bei aller sonstigen Beschränkung des Inhalts die Vollbringung des ganzen absoluten Zwecks. Oder wenn wieder die Wirklichkeit als Natur, die ihre eignen Gesetze hat und der reinen Pflicht entgegengesetzt ist, genommen wird, so daß also die Pflicht ihr Gesetz nicht in ihr realisiren kann, so ist es, indem die Pflicht als solche das Wesen ist, in der That nicht um die Vollbringung der reinen Pflicht, welche der ganze Zweck ist, zu thun; denn die Vollbringung hätte vielmehr nicht die reine Pflicht, sondern das ihr Entgegengesetzte, die Wirklichkeit, zum Zwecke. Aber daß es nicht um die Wirklichkeit zu thun sey, ist wieder verstellt; denn nach dem Begriffe des moralischen Handelns, ist die reine Pflicht wesentlich

thätiges Bewußtſeyn; es ſoll alſo allerdings gehandelt, die abſolute Pflicht iſt der ganzen Natur ausgedrückt und das Moralgeſetz Naturgeſetz werden.

Laſſen wir alſo dieſes höchſte Gut als das Weſen gelten, ſo iſt es dem Bewußtſeyn mit der Moralität überhaupt nicht Ernſt. Denn in dieſem höchſten Gute hat die Natur nicht ein anderes Geſetz, als die Moralität hat. Somit fällt das moraliſche Handeln ſelbſt hinweg, denn das Handeln iſt nur unter der Vorausſetzung eines Negativen, das durch die Handlung aufzuheben iſt. Iſt aber die Natur dem Sittengeſetze gemäß, ſo würde ja dieſes durch das Handeln, durch das Aufheben des Seyenden verletzt. — Es wird alſo in jener Annahme als der weſentliche Zuſtand ein ſolcher eingeſtanden, worin das moraliſche Handeln überflüſſig iſt und gar nicht Statt findet. Das Poſtulat der Harmonie der Moralität und der Wirklichkeit, einer Harmonie, die durch den Begriff des moraliſchen Handelns, beide in Uebereinſtimmung zu bringen, geſetzt iſt, — drückt ſich alſo auch von dieſer Seite ſo aus: weil das moraliſche Handeln der abſolute Zweck iſt, ſo iſt der abſolute Zweck, daß das moraliſche Handeln gar nicht vorhanden ſey.

Stellen wir dieſe Momente, durch die das Bewußtſeyn ſich in ſeinem moraliſchen Vorſtellen fortwälzte, zuſammen, ſo erhellt, daß es jedes wieder in ſeinem Gegentheile aufhebt. Es geht davon aus, daß für es die Moralität und Wirklichkeit nicht harmonire, aber es iſt ihm damit nicht Ernſt, denn in der Handlung iſt für es die Gegenwart dieſer Harmonie. Es iſt ihm aber auch mit dieſem Handeln, da es etwas Einzelnes iſt, nicht Ernſt; denn es hat einen ſo hohen Zweck, das höchſte Gut. Dieß iſt aber wieder nur eine Verſtellung der Sache, denn darin fiele alles Handeln und alle Moralität hinweg. Oder es iſt ihm eigentlich mit dem moraliſchen Handeln nicht Ernſt, ſondern das Wünſchenswertheſte, Abſolute iſt, daß das höchſte Gut ausgeführt und das moraliſche Handeln überflüſſig wäre.

Von dieſem Reſultate muß das Bewußtſeyn in ſeiner wider-

sprechenden Bewegung sich weiter fortwälzen, und das Aufheben des moralischen Handelns nothwendig wieder verstellen. Die Moralität ist das Ansich; daß sie Statt habe, kann der Endzweck der Welt nicht ausgeführt seyn, sondern das moralische Bewußtseyn muß für sich seyn und eine ihm entgegengesetzte Natur vorfinden. Aber es an ihm selbst muß vollendet seyn. Dieß führt zum zweiten Postulate der Harmonie seiner und der Natur, welche an ihm unmittelbar ist, der Sinnlichkeit. Das moralische Selbstbewußtseyn stellt seinen Zweck als rein, als von Neigungen und Trieben unabhängig auf, so daß er die Zwecke der Sinnlichkeit in sich vertilgt hat. — Allein diese aufgestellte Aufhebung des sinnlichen Wesens verstellt es wieder. Es handelt, bringt seinen Zweck zur Wirklichkeit, und die selbstbewußte Sinnlichkeit, welche aufgehoben seyn soll, ist gerade diese Mitte zwischen dem reinen Bewußtseyn und der Wirklichkeit, — sie ist das Werkzeug des erstern zu seiner Verwirklichung oder das Organ, und das, was Trieb, Neigung genannt wird. Es ist daher nicht Ernst mit dem Aufheben der Neigungen und Triebe, denn eben sie sind das sich verwirklichende Selbstbewußtseyn. Aber sie sollen auch nicht unterdrückt, sondern der Vernunft nur gemäß seyn. Sie sind ihr auch gemäß, denn das moralische Handeln ist nichts anderes als das sich verwirklichende, also sich die Gestalt eines Triebes gebende Bewußtseyn, d. h. es ist unmittelbar die gegenwärtige Harmonie des Triebes und der Moralität. Aber in der That ist der Trieb nicht nur diese leere Gestalt, die eine andere Feder, als er selbst ist, in sich haben und von ihr getrieben werden könnte. Denn die Sinnlichkeit ist eine Natur, die ihre eigenen Gesetze und Springfedern an ihr selbst hat; es kann der Moralität daher nicht Ernst damit seyn, die Triebfeder der Triebe, der Neigungswinkel der Neigungen zu seyn. Denn indem diese ihre eigne feste Bestimmtheit und eigenthümlichen Inhalt haben, so wäre vielmehr das Bewußtseyn, dem sie gemäß wären, ihnen gemäß; eine Gemäßheit, welche sich das moralische Selbstbewußt-

seyn verbittet. Die Harmonie beider ist also nur an sich und postulirt. — In dem moralischen Handeln war so eben die gegenwärtige Harmonie der Moralität und der Sinnlichkeit aufgestellt, dieß aber ist nun verstellt; sie ist jenseits des Bewußtseyns in einer neblichten Ferne, worin nichts mehr genau zu unterscheiden noch zu begreifen ist; denn mit dem Begreifen dieser Einheit, das wir so eben versuchten, ging es nicht. — In diesem Ansich giebt aber überhaupt das Bewußtseyn sich auf. Dieses Ansich ist seine moralische Vollendung, worin der Kampf der Moralität und der Sinnlichkeit aufgehört hat, und die letztere der erstern auf eine Weise gemäß ist, die nicht zu fassen ist. — Darum ist diese Vollendung wieder nur eine Verstellung der Sache, denn in der That gäbe in ihr vielmehr die Moralität selbst sich auf, denn sie ist nur Bewußtseyn des absoluten Zwecks als des reinen, also im Gegensatze gegen alle andern Zwecke; sie ist ebenso die Thätigkeit dieses reinen Zwecks, als sie sich der Erhebung über die Sinnlichkeit, der Einmischung derselben und ihres Gegensatzes und Kampfes mit ihr bewußt ist. — Daß es mit der moralischen Vollendung nicht Ernst ist, spricht das Bewußtseyn unmittelbar selbst darin aus, daß es sie in die Unendlichkeit hinaus verstellt, d. h. sie als niemals vollendet behauptet.

Vielmehr ist ihm also nur dieser Zwischenzustand der Nichtvollendung das Gültige; ein Zustand, der aber doch ein Fortschreiten zur Vollendung wenigstens seyn soll. Allein er kann auch dieß nicht seyn, denn das Fortschreiten in der Moralität wäre vielmehr ein Zugehen zum Untergang derselben. Das Ziel nämlich wäre das obige Nichts oder Aufheben der Moralität und des Bewußtseyns selbst; dem Nichts aber immer näher und näher kommen heißt abnehmen. Außerdem nähme Fortschreiten überhaupt ebenso, wie Abnehmen, Unterschiede der Größe in der Moralität an; allein von diesen kann in ihr keine Rede seyn. In ihr als dem Bewußtseyn, welchem der sittliche

Zweck die reine Pflicht ist, ist an eine Verschiedenheit überhaupt nicht, am wenigsten an die oberflächliche der Größe zu denken; es giebt nur Eine Tugend, nur Eine reine Pflicht, nur Eine Moralität.

Indem es also mit der moralischen Vollendung nicht Ernst ist, sondern vielmehr mit dem Mittelzustande, d. h. wie so eben erörtert, mit der Nichtmoralität, so kommen wir von einer andern Seite auf den Inhalt des ersten Postulats zurück. Es ist nämlich nicht abzusehen, wie Glückseligkeit für dieß moralische Bewußtseyn um seiner Würdigkeit willen zu fordern ist. Es ist seiner Nichtvollendung sich bewußt, und kann daher die Glückseligkeit in der That nicht als Verdienst, nicht als etwas, dessen es würdig wäre, fordern, sondern sie nur aus einer freien Gnade, d. h. die Glückseligkeit als solche an und für sich selbst verlangen, und nicht aus jenem absoluten Grunde sondern nach Zufall und Willkür erwarten. — Die Nichtmoralität spricht eben hierin aus, was sie ist, — daß es nicht um die Moralität, sondern um die Glückseligkeit an und für sich ohne Beziehung auf jene zu thun ist.

Durch diese zweite Seite der moralischen Weltanschauung wird auch noch die andere Behauptung der erstern aufgehoben, worin die Disharmonie der Moralität und Glückseligkeit vorausgesetzt wird. — Es will nämlich die Erfahrung gemacht werden, daß es in dieser Gegenwart dem Moralischen oft schlecht, dem Unmoralischen hingegen oft glücklich gehe. Allein der Zwischenzustand der unvollendeten Moralität, der sich als das Wesentliche ergeben hat, zeigt offenbar, daß diese Wahrnehmung und seynsollende Erfahrung nur eine Verstellung der Sache ist. Denn da die Moralität unvollendet, d. h. die Moralität in der That nicht ist, was kann an der Erfahrung seyn, daß es ihr schlecht gehe? — Indem es zugleich herausgekommen, daß es um die Glückseligkeit an und für sich zu thun ist, so zeigt es sich, daß bei Beurtheilung, es gehe dem Unmoralischen gut, nicht ein Un-

recht gemeint war, das hier Statt finde. Die Bezeichnung eines Individuums als eines Unmoraliſchen fällt, indem die Moralität überhaupt unvollendet iſt, an ſich hinweg, hat alſo nur einen willkürlichen Grund. Der Sinn und Inhalt des Urtheils der Erfahrung iſt dadurch allein dieſer, daß einigen die Glückſeligkeit an und für ſich nicht zukommen ſollte, d. h. er iſt Neid, der ſich zum Deckmantel die Moralität nimmt. Der Grund aber, warum Andern das ſo genannte Glück zu Theil werden ſollte, iſt die gute Freundſchaft, die ihnen und ſich ſelbſt dieſe Gnade, d. h. dieſen Zufall gönnt und wünſcht.

Die Moralität alſo im moraliſchen Bewußtſeyn iſt unvollendet; dieß iſt es, was jetzt aufgeſtellt wird, aber es iſt ihr Weſen, nur das Vollendete, Reine zu ſeyn; die unvollendete Moralität iſt daher unrein, oder ſie iſt Immoralität. Die Moralität ſelbſt iſt alſo in einem andern Weſen als in dem wirklichen Bewußtſeyn; es iſt ein heiliger moraliſcher Geſetzgeber. — Die im Bewußtſeyn unvollendete Moralität, welche der Grund dieſes Poſtulirens iſt, hat zunächſt die Bedeutung, daß die Moralität, indem ſie im Bewußtſeyn als wirklich geſetzt wird, in der Beziehung auf ein Anderes, auf ein Daſeyn ſteht, alſo ſelbſt an ihr das Andersſeyn oder den Unterſchied erhält, wodurch eine vielfache Menge von moraliſchen Geboten entſteht. Das moraliſche Selbſtbewußtſeyn hält aber zugleich dieſe vielen Pflichten für unweſentlich; denn es iſt nur um die Eine reine Pflicht zu thun, und für es haben ſie, inſofern ſie beſtimmte ſind, keine Wahrheit. Sie können ihre Wahrheit alſo nur in einem Andern haben, und ſind, was ſie für es nicht ſind, heilig durch einen heiligen Geſetzgeber. — Allein dieß iſt ſelbſt wieder nur eine Verſtellung der Sache. Denn das moraliſche Selbſtbewußtſeyn iſt ſich das Abſolute, und Pflicht ſchlechthin nur das, was es als Pflicht weiß. Es weiß aber nur die reine Pflicht als Pflicht; was ihm nicht heilig iſt, iſt an ſich nicht heilig, und was an ſich nicht heilig iſt, kann durch das heilige Weſen nicht geheiligt wer-

den. Es iſt dem moraliſchen Bewußtſeyn auch überhaupt damit nicht Ernſt, Etwas durch ein anderes Bewußtſeyn, als es ſelbſt iſt, heiligen zu laſſen; denn es iſt ihm ſchlechthin nur das heilig, was ihm durch ſich ſelbſt und in ihm heilig iſt. — Es iſt alſo ebenſowenig damit Ernſt, daß dieß andere Weſen ein heiliges ſey, denn in ihm ſollte Etwas zur Wirklichkeit gelangen, was für das moraliſche Bewußtſeyn, d. h. an ſich keine Wirklichkeit hat.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Wenn das heilige Weſen poſtulirt würde, daß in ihm die Pflicht nicht als reine Pflicht, ſondern als eine Beſtimmung unter Pflichten ihre Gültigkeit hätte, ſo muß alſo dieſes wieder verſtellt und das andere Weſen allein inſofern heilig ſeyn, als in ihm nur die reine Pflicht Gültigkeit hat. Die reine Pflicht hat auch in der That Gültigkeit nur in einem andern Weſen, nicht in dem moraliſchen Bewußtſeyn. Obſchon in ihm die reine Moralität allein zu gelten ſcheint, ſo muß doch dieſes anders geſtellt werden, denn es iſt zugleich natürliches Bewußtſeyn. Die Moralität iſt in ihm von der Sinnlichkeit afficirt und bedingt, alſo nicht an und für ſich, ſondern eine Zufälligkeit des freien Willens; in ihm aber als reinem Willen eine Zufälligkeit des Wiſſens; an und für ſich iſt die Moralität daher in einem andern Weſen.

Dieſes Weſen iſt alſo hier die rein vollendete Moralität darum, weil ſie in ihm nicht in Beziehung auf Natur und Sinnlichkeit ſteht. Allein die Realität der reinen Pflicht iſt ihre Verwirklichung in Natur und Sinnlichkeit. Das moraliſche Bewußtſeyn ſetzt ſeine Unvollkommenheit darin, daß in ihm die Moralität eine poſitive Beziehung auf die Natur und Sinnlichkeit hat, da ihm dieß für ein weſentliches Moment derſelben gilt, daß ſie ſchlechthin nur eine negative Beziehung darauf habe. Das reine moraliſche Weſen dagegen, weil es erhaben über den Kampf mit der Natur und Sinnlichkeit iſt, ſteht nicht in einer negativen Beziehung darauf. Es bleibt ihm alſo in der That

nur die positive Beziehung darauf übrig, d. h. eben dasjenige, was so eben als das Unvollendete, als das Unmoralische galt. Die reine Moralität aber ganz getrennt von der Wirklichkeit, so daß sie ebensosehr ohne positive Beziehung auf diese wäre, wäre eine bewußtlose unwirkliche Abstraction, worin der Begriff der Moralität, Denken der reinen Pflicht und ein Wollen und Thun zu seyn, schlechthin aufgehoben wäre. Dieses so rein moralische Wesen ist daher wieder eine Verstellung der Sache und aufzugeben.

In diesem rein moralischen Wesen aber nähern sich die Momente des Widerspruchs, in welchem dieß synthetische Vorstellen sich herumtreibt, und die entgegengesetzten Auchs, die es, ohne diese seine Gedanken zusammenzubringen, auf einander folgen und ein Gegentheil immer durch das andere ablösen läßt, so sehr, daß das Bewußtseyn hier seine moralische Weltanschauung aufgeben und in sich zurückfliehen muß.

Es erkennt seine Moralität darum als nicht vollendet, weil es von einer ihr entgegengesetzten Sinnlichkeit und Natur afficirt ist, welche Theils die Moralität selbst als solche trübt, Theils eine Menge von Pflichten entstehen macht, durch die es im concreten Falle des wirklichen Handelns in Verlegenheit geräth; denn jeder Fall ist die Concretion vieler moralischen Beziehungen, wie ein Gegenstand der Wahrnehmung überhaupt ein Ding von vielen Eigenschaften ist; und indem die bestimmte Pflicht Zweck ist, hat sie einen Inhalt und ihr Inhalt ist ein Theil des Zwecks und die Moralität nicht rein. — Diese hat also in einem andern Wesen ihre Realität. Aber diese Realität heißt nichts anderes, als daß die Moralität hier an und für sich sey, — für sich, d. h. Moralität eines Bewußtseyns sey, an sich, d. h. Daseyn und Wirklichkeit habe. — In jenem ersten unvollendeten Bewußtseyn ist die Moralität nicht ausgeführt; sie ist darin das Ansich im Sinne eines Gedankendinges; denn sie ist mit Natur und Sinnlichkeit, mit der Wirklichkeit des Seyns und des Bewußtseyns vergesellschaftet, die ihren Inhalt ausmacht, und Na-

tur und Sinnlichkeit ist das moralisch Richtige. — In dem zweiten ist die Moralität als vollendet und nicht als ein unausgeführtes Gedankending vorhanden. Aber diese Vollendung besteht eben darin, daß die Moralität in einem Bewußtseyn Wirklichkeit, so wie freie Wirklichkeit, Daseyn überhaupt hat, nicht das Leere, sondern das Erfüllte, Inhaltsvolle ist; — d. h. die Vollendung der Moralität wird darin gesetzt, daß das, was so eben als das moralisch Richtige bestimmt wurde, in ihr und an ihr vorhanden ist. Sie soll das eine Mal schlechthin nur als das unwirkliche Gedankending der reinen Abstraction Gültigkeit, aber ebensowohl in dieser Weise keine Gültigkeit haben; ihre Wahrheit soll darin bestehen, der Wirklichkeit entgegengesetzt und von ihr ganz frei und leer, und wieder darin, Wirklichkeit zu seyn.

Der Synkretismus dieser Widersprüche, der in der moralischen Weltanschauung auseinander gelegt ist, fällt in sich zusammen, indem der Unterschied, worauf er beruht, von solchem, das nothwendig gedacht und gesetzt werden müsse und doch zugleich unwesentlich sey, zu einem Unterschiede wird, der nicht einmal mehr in den Worten liegt. Was am Ende als ein Verschiedenes gesetzt wird, sowohl als das Richtige wie als das Reelle, ist ein und eben dasselbe, das Daseyn und die Wirklichkeit; und was absolut nur als das Jenseits des wirklichen Seyns und Bewußtseyns, und ebensowohl nur in ihm und als ein Jenseits das Richtige seyn soll, ist die reine Pflicht und das Wissen derselben als des Wesens. Das Bewußtseyn, das diesen Unterschied macht, der keiner ist, die Wirklichkeit für das Nichtige und das Reale zugleich, — die reine Moralität ebenso für das wahre Wesen so wie für das Wesenlose aussagt, spricht die Gedanken, die es vorher trennte, zusammen aus, spricht es selbst aus, daß es ihm mit dieser Bestimmung und der Auseinanderstellung der Momente des Selbsts und des Ansichs nicht Ernst ist, sondern daß es das, was es als das absolute außer dem Bewußtseyn Seyende aussagt, vielmehr in dem Selbst des Selbstbewußtseyns eingeschlossen

behält, und was es als das absolut Gedachte oder das absolute Ansich aussagt, eben darum für ein nicht Wahrheit Habendes nimmt. — Es wird für das Bewußtseyn, daß das Auseinanderstellen dieser Momente eine Verstellung ist, und es wäre Heuchelei, wenn es sie doch beibehielte. Aber als moralisches reines Selbstbewußtseyn flieht es aus dieser Ungleichheit seines Vorstellens mit dem, was sein Wesen ist, aus dieser Unwahrheit, welche das für wahr aussagt, was ihm für unwahr gilt, mit Abscheu in sich zurück. Es ist reines Gewissen, welches eine solche moralische Weltvorstellung verschmäht; es ist in sich selbst der einfache seiner gewisse Geist, der ohne die Vermittelung jener Vorstellungen unmittelbar gewissenhaft handelt und in dieser Unmittelbarkeit seine Wahrheit hat. — Wenn aber diese Welt der Verstellung nichts anderes als die Entwickelung des moralischen Selbstbewußtseyns in seinen Momenten und hiermit seine Realität ist, so wird es durch sein Zurückgehen in sich seinem Wesen nach nichts anderes werden; sein Zurückgehen in sich ist vielmehr nur das erlangte Bewußtseyn, daß seine Wahrheit eine vorgegebene ist. Es müßte sie noch immer für seine Wahrheit ausgeben, denn es müßte sich als gegenständliche Vorstellung aussprechen und darstellen, aber wüßte, daß dieß nur eine Verstellung ist; es wäre hiermit in der That die Heuchelei und jenes Verschmähen jener Verstellung schon die erste Aeußerung der Heuchelei.

c. Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung.

Die Antinomie der moralischen Weltanschauung, daß es ein moralisches Bewußtseyn giebt und daß es keines giebt, — oder daß das Gelten der Pflicht ein Jenseits des Bewußtseyns ist und umgekehrt nur in ihm Statt findet, war in die Vorstellung zusammengefaßt worden, worin das nichtmoralische Bewußtseyn für moralisch gelte, sein zufälliges Wissen und Wollen für vollwichtig angenommen und die Glückseligkeit ihm aus Gnade zu Theil

werde. Dieſe ſich ſelbſt widerſprechende Vorſtellung nahm das moraliſche Selbſtbewußtſeyn nicht über ſich, ſondern verlegte ſie in ein ihm anderes Weſen. Aber dieß Hinausſetzen deſſen, was es als nothwendig denken muß, außer ſich ſelbſt, iſt ebenſo der Widerſpruch der Form nach, wie jener es dem Inhalte nach iſt. Weil aber an ſich eben das, was als widerſprechend erſcheint und in deſſen Trennung und Wiederauflöſung die moraliſche Weltanſchauung ſich herumtreibt, daſſelbe iſt, die reine Pflicht nämlich als das reine Wiſſen nichts anderes als das Selbſt des Bewußtſeyns, und das Selbſt des Bewußtſeyns das Seyn und Wirklichkeit; — ebenſo was jenſeits des wirklichen Bewußtſeyns ſeyn ſoll, nichts anderes als das reine Denken, alſo in der That das Selbſt iſt, ſo geht für uns oder an ſich das Selbſtbewußtſeyn in ſich zurück und weiß dasjenige Weſen als ſich ſelbſt, worin das Wirkliche zugleich reines Wiſſen und reine Pflicht iſt. Es ſelbſt iſt ſich das in ſeiner Zufälligkeit Vollgültige, das ſeine unmittelbare Einzelnheit als das reine Wiſſen und Handeln, als die wahre Wirklichkeit und Harmonie weiß.

Dieß Selbſt des Gewiſſens, der ſeiner unmittelbar als der abſoluten Wahrheit und des Seyns gewiſſe Geiſt, iſt das dritte Selbſt, das uns aus der dritten Welt des Geiſtes geworden iſt, und iſt mit den vorherigen kurz zu vergleichen. Die Totalität oder Wirklichkeit, welche ſich als die Wahrheit der ſittlichen Welt darſtellt, iſt das Selbſt der Perſon; ihr Daſeyn iſt das Anerkanntſeyn. Wie die Perſon das ſubſtanzleere Selbſt iſt, ſo iſt dieß ihr Daſeyn ebenſo die abſtracte Wirklichkeit; die Perſon gilt und zwar unmittelbar; das Selbſt iſt der in dem Elemente ſeines Seyns unmittelbar ruhende Punkt; er iſt ohne die Abtrennung von ſeiner Allgemeinheit, beide daher nicht in Bewegung und Beziehung auf einander, das Allgemeine iſt ohne Unterſcheidung in ihm, und weder Inhalt des Selbſts, noch iſt das Selbſt durch ſich ſelbſt erfüllt. — Das zweite Selbſt iſt die zu ihrer Wahrheit gekommene Welt der Bildung oder der ſich

wiedergegebene Geist der Entzweiung, — die absolute Freiheit. In diesem Selbst tritt jene erste unmittelbare Einheit der Einzelnheit und Allgemeinheit auseinander; das Allgemeine, das ebenso rein geistiges Wesen, Anerkanntseyn oder allgemeiner Willen und Wissen bleibt, ist Gegenstand und Inhalt des Selbsts und seine allgemeine Wirklichkeit. Aber es hat nicht die Form des vom Selbst freien Daseyns; es kommt in diesem Selbst daher zu keiner Erfüllung und zu keinem positiven Inhalt, zu keiner Welt. Das moralische Selbstbewußtseyn läßt seine Allgemeinheit zwar frei, so daß sie eine eigne Natur wird, und ebenso hält es sie in sich als aufgehoben fest. Aber es ist nur das verstellende Spiel der Abwechslung dieser beiden Bestimmungen. Als Gewissen erst hat es in seiner Selbstgewißheit den Inhalt für die vorhin leere Pflicht so wie für das leere Recht und den leeren allgemeinen Willen; und weil diese Selbstgewißheit ebenso das Unmittelbare ist, das Daseyn selbst.

Zu dieser seiner Wahrheit gelangt verläßt also oder hebt das moralische Selbstbewußtseyn vielmehr die Trennung in sich selbst auf, woraus die Verstellung entsprungen, die Trennung des An-sich und des Selbsts, der reinen Pflicht als des reinen Zwecks und der Wirklichkeit als einer dem reinen Zwecke entgegengesetzten Natur und Sinnlichkeit. Es ist so in sich zurückgekehrt concreter moralischer Geist, der nicht am Bewußtseyn der reinen Pflicht sich einen leeren Maaßstab giebt, welcher dem wirklichen Bewußtseyn entgegengesetzt wäre, sondern die reine Pflicht ebenso wie die ihr entgegengesetzte Natur sind aufgehobene Momente; er ist in unmittelbarer Einheit sich verwirklichendes moralisches Wesen, und die Handlung unmittelbar concrete moralische Gestalt.

Es ist ein Fall des Handelns vorhanden; er ist eine gegenständliche Wirklichkeit für das wissende Bewußtseyn. Dieses als Gewissen weiß ihn auf unmittelbare concrete Weise, und er ist zugleich nur, wie es ihn weiß. Zufällig ist das Wissen, insofern es

ein anderes iſt als der Gegenſtand; der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt aber iſt nicht mehr ein ſolches zufälliges Wiſſen und Erſchaffen von Gedanken in ſich, von denen die Wirklichkeit verſchieden wäre, ſondern indem die Trennung des Anſich und des Selbſts aufgehoben iſt, ſo iſt der Fall unmittelbar in der ſinnlichen Gewißheit des Wiſſens, wie er an ſich iſt, und er iſt nur ſo anſich, wie er in dieſem Wiſſen iſt. — Das Handeln als die Verwirklichung iſt hierdurch die reine Form des Willens; die bloße Umkehrung der Wirklichkeit als eines ſeyenden Falles in eine gethane Wirklichkeit, der bloßen Weiſe des gegenſtändlichen Wiſſens in die Weiſe des Wiſſens von der Wirklichkeit als einem vom Bewußtſeyn Hervorgebrachten. Wie die ſinnliche Gewißheit unmittelbar in das Anſich des Geiſtes aufgenommen oder vielmehr umgekehrt iſt, ſo iſt auch dieſe Umkehrung einfach und unvermittelt, ein Uebergang durch den reinen Begriff ohne Aenderung des Inhalts, der durch das Intereſſe des von ihm wiſſenden Bewußtſeyns beſtimmt iſt. — Das Gewiſſen ſondert ferner die Umſtände des Falles nicht in verſchiedene Pflichten ab. Es verhält ſich nicht als poſitives allgemeines Medium, worin die vielen Pflichten, jede für ſich, unverrückte Subſtantialität erhielten, ſo daß entweder gar nicht gehandelt werden könnte, weil jeder concrete Fall die Entgegenſetzung überhaupt und als moraliſcher Fall die Entgegenſetzung der Pflichten enthält, in der Beſtimmung des Handelns alſo Eine Seite, Eine Pflicht immer verletzt würde; — oder daß, wenn gehandelt wird, die Verletzung einer der entgegengeſetzten Pflichten wirklich einträte. Das Gewiſſen iſt vielmehr das negative Eins oder abſolute Selbſt, welches dieſe verſchiedenen moraliſchen Subſtanzen vertilgt; es iſt einfaches pflichtmäßiges Handeln, das nicht dieſe oder jene Pflicht erfüllt, ſondern das concrete Rechte weiß und thut. Es iſt daher überhaupt erſt das moraliſche Handeln als Handeln, worein das vorhergehende thatloſe Bewußtſeyn der Moralität übergegangen iſt. — Die concrete Geſtalt der That

mag vom unterscheidenden Bewußtseyn in verschiedene Eigenschaften, d. h. hier in verschiedene moralische Beziehungen analysirt und diese entweder jede, wie es seyn muß, wenn sie Pflicht seyn soll, für absolut geltend ausgesagt oder auch verglichen und geprüft werden. In der einfachen moralischen Handlung des Gewissens sind die Pflichten so verschüttet, daß allen diesen einzelnen Wesen unmittelbar Abbruch gethan wird, und das prüfende Rütteln an der Pflicht in der unwankenden Gewißheit des Gewissens gar nicht Statt findet.

Ebensowenig ist im Gewissen jene hin und hergehende Ungewißheit des Bewußtseyns vorhanden, welches bald die so genannte reine Moralität außer sich in ein anderes heiliges Wesen setzt und sich selbst als das Unheilige gilt, bald aber auch wieder die moralische Reinheit in sich und die Verknüpfung des Sinnlichen mit dem Moralischen in das andere Wesen setzt.

Es entsagt allen diesen Stellungen und Verstellungen der moralischen Weltanschauung, indem es dem Bewußtseyn entsagt, das die Pflicht und die Wirklichkeit als widersprechend faßt. Nach diesem letztern handle ich moralisch, indem ich mir bewußt bin, die reine Pflicht zu vollbringen, nicht irgend etwas Anderes, dieß heißt in der That, indem ich nicht handle. Indem ich aber wirklich handle, bin ich mir eines Andern, einer Wirklichkeit, die vorhanden ist, und einer, die ich hervorbringen will, bewußt, habe einen bestimmten Zweck und erfülle eine bestimmte Pflicht; es ist was Anderes darin als die reine Pflicht, die allein beabsichtiget werden sollte. — Das Gewissen ist dagegen das Bewußtseyn darüber, daß, wenn das moralische Bewußtseyn die reine Pflicht als das Wesen seines Handelns aussagt, dieser reine Zweck eine Verstellung der Sache ist; denn die Sache selbst ist, daß die reine Pflicht in der leeren Abstraction des reinen Denkens besteht, und ihre Realität und Inhalt nur an einer bestimmten Wirklichkeit hat, einer Wirklichkeit, welche Wirklichkeit des Bewußtseyns selbst und desselben nicht als eines

Gedankendings ſondern als eines Einzelnen iſt. Das Gewiſſen hat für ſich ſelbſt ſeine Wahrheit an der unmittelbaren Gewißheit ſeiner ſelbſt. Dieſe unmittelbare concrete Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt das Weſen; ſie nach dem Gegenſatze des Bewußtſeyns betrachtet, ſo iſt die eigne unmittelbare Einzelnheit der Inhalt des moraliſchen Thuns; und die Form deſſelben iſt eben dieſes Selbſt als reine Bewegung, nämlich als das Wiſſen oder die eigne Ueberzeugung.

Dieß in ſeiner Einheit und in der Bedeutung der Momente näher betrachtet, ſo erfaßte das moraliſche Bewußtſeyn ſich nur als das Anſich oder Weſen; als Gewiſſen aber erfaßt es ſein Fürſichſeyn oder ſein Selbſt. — Der Widerſpruch der moraliſchen Weltanſchauung löſt ſich auf, d. h. der Unterſchied, der ihm zu Grunde liegt, zeigt ſich kein Unterſchied zu ſeyn und er läuft in die reine Negativität zuſammen; dieſe aber iſt eben das Selbſt; ein einfaches Selbſt, welches ebenſowohl reines Wiſſen, als Wiſſen ſeiner als dieſes einzelnen Bewußtſeyns iſt. Dieß Selbſt macht daher den Inhalt des vorher leeren Weſens aus, denn es iſt das Wirkliche, welches nicht mehr die Bedeutung hat, eine dem Weſen fremde und in eignen Geſetzen ſelbſtſtändige Natur zu ſeyn. Es iſt als das Negative der Unterſchied des reinen Weſens, ein Inhalt und zwar ein ſolcher, welcher an und für ſich gilt.

Ferner iſt dieß Selbſt als reines ſich ſelbſtgleiches Wiſſen das ſchlechthin Allgemeine, ſo daß eben dieß Wiſſen als ſein eignes Wiſſen, als Ueberzeugung die Pflicht iſt. Die Pflicht iſt nicht mehr das dem Selbſt gegenübertretende Allgemeine, ſondern iſt gewußt, in dieſer Getrenntheit kein Gelten zu haben; es iſt jetzt das Geſetz, das um des Selbſts willen, nicht um deſſen willen das Selbſt iſt. Das Geſetz und die Pflicht hat aber darum nicht allein die Bedeutung des Fürſichſeyns ſondern auch des Anſichſeyns, denn dieß Wiſſen iſt um ſeiner Sichſelbſtgleichheit willen eben das Anſich. Dieß Anſich trennt

sich auch im Bewußtseyn von jener unmittelbaren Einheit mit dem Fürsichseyn; so gegenübertretend ist es Seyn, Seyn für Anderes. — Die Pflicht eben wird jetzt als Pflicht, die vom Selbst verlassen ist, gewußt, nur Moment zu seyn, sie ist von ihrer Bedeutung, absolutes Wesen zu seyn, zum Seyn, das nicht selbst, nicht für sich ist, herabgesunken und also Seyn für Anderes. Aber dieß Seyn für Anderes bleibt eben darum wesentliches Moment, weil das Selbst als Bewußtseyn den Gegensatz des Fürsichseyns und des Seyns für Anderes ausmacht, und jetzt die Pflicht an ihr unmittelbar Wirkliches, nicht mehr bloß das abstracte reine Bewußtseyn ist.

Dieß Seyn für Anderes ist also die ansichseyende vom Selbst unterschiedene Substanz. Das Gewissen hat die reine Pflicht oder das abstracte Ansich nicht aufgegeben, sondern sie ist das wesentliche Moment, als Allgemeinheit sich zu Andern zu verhalten. Es ist das gemeinschaftliche Element der Selbstbewußtseyn, und dieses die Substanz, worin die That Bestehen und Wirklichkeit hat; das Moment des Anerkanntwerdens von den Andern. Das moralische Selbstbewußtseyn hat dieß Moment des Anerkanntseyns, des reinen Bewußtseyns, welches da ist, nicht; und ist dadurch überhaupt nicht handelndes, nicht verwirklichendes. Sein Ansich ist ihm entweder das abstracte unwirkliche Wesen, oder das Seyn als eine Wirklichkeit, welche nicht geistig ist. Die seyende Wirklichkeit des Gewissens aber ist eine solche, welche Selbst ist, d. h. das seiner bewußte Daseyn, das geistige Element des Anerkanntwerdens. Das Thun ist daher nur das Uebersetzen seines einzelnen Inhalts in das gegenständliche Element, worin er allgemein und anerkannt ist, und eben dieß, daß er anerkannt ist, macht die Handlung zur Wirklichkeit. Anerkannt und dadurch wirklich ist die Handlung, weil die daseyende Wirklichkeit unmittelbar mit der Ueberzeugung oder dem Wissen verknüpft, oder das Wissen von seinem Zwecke unmittelbar das Element des

Daſeyns, das allgemeine Anerkennen iſt. Denn das Weſen der Handlung, die Pflicht beſteht in der Ueberzeugung des Gewiſſens von ihr; dieſe Ueberzeugung iſt eben das Anſich ſelbſt; es iſt das an ſich allgemeine Selbſtbewußtſeyn, oder das Anerkanntſeyn und hiermit die Wirklichkeit. Das mit der Ueberzeugung von der Pflicht Gethane iſt alſo unmittelbar ein ſolches, das Beſtand und Daſeyn hat. Es iſt alſo da keine Rede mehr davon, daß die gute Abſicht nicht zu Stande komme, oder daß es dem Guten ſchlecht gehe; ſondern das als Pflicht Gewußte vollführt ſich und kommt zur Wirklichkeit, weil eben das Pflichtmäßige das Allgemeine aller Selbſtbewußtſeyn, das Anerkannte und alſo Seyende iſt. Getrennt und allein genommen, ohne den Inhalt des Selbſts aber iſt dieſe Pflicht das Seyn für Anderes, das Durchſichtige, das nur die Bedeutung gehaltloſer Weſenheit überhaupt hat.

Sehen wir auf die Sphäre zurück, mit der überhaupt die geiſtige Realität eintrat, ſo war es der Begriff, daß das Ausſprechen der Individualität das Anundfürſich ſey. Aber die Geſtalt, welche dieſen Begriff unmittelbar ausdrückte, war das ehrliche Bewußtſeyn, das ſich mit der abſtracten Sache ſelbſt herumtrieb. Dieſe Sache ſelbſt war dort Prädikat; im Gewiſſen aber erſt iſt ſie Subject, das alle Momente des Bewußtſeyns an ihm geſetzt hat, und für welches alle dieſe Momente, Subſtantialität überhaupt, äußeres Daſeyn und Weſen des Denkens in dieſer Gewißheit ſeiner ſelbſt enthalten ſind. Subſtantialität überhaupt hat die Sache ſelbſt in der Sittlichkeit, äußeres Daſeyn in der Bildung, ſich ſelbſt wiſſende Weſenheit des Denkens in der Moralität, und im Gewiſſen iſt ſie das Subject, das dieſe Momente an ihm ſelbſt weiß. Wenn das ehrliche Bewußtſeyn nur immer die leere Sache ſelbſt ergreift, ſo gewinnt dagegen das Gewiſſen ſie in ihrer Erfüllung, die es ihr durch ſich giebt. Es iſt dieſe Macht dadurch, daß es

die Momente des Bewußtſeyns als Momente weiß, und als ihr negatives Weſen ſie beherrſcht.

Das Gewiſſen in Beziehung auf die einzelnen Beſtimmungen des Gegenſatzes, der am Handeln erſcheint, und ſein Bewußtſeyn über die Natur derſelben betrachtet, verhält ſich zuerſt als Wiſſendes zur Wirklichkeit des Falles, worin zu handeln iſt. Inſofern das Moment der Allgemeinheit an dieſem Wiſſen iſt, gehört zum Wiſſen des gewiſſenhaften Handelns, die vorliegende Wirklichkeit auf uneingeſchränkte Weiſe zu umfaſſen und alſo die Umſtände des Falles genau zu wiſſen und in Erwägung zu ziehen. Dieß Wiſſen aber, da es die Allgemeinheit als ein Moment kennt, iſt daher ein ſolches Wiſſen von dieſen Umſtänden, das ſich bewußt iſt, ſie nicht zu umfaſſen oder darin nicht gewiſſenhaft zu ſeyn. Die wahrhaft allgemeine und reine Beziehung des Wiſſens wäre eine Beziehung auf ein nicht Entgegengeſetztes, auf ſich ſelbſt; aber das Handeln durch den Gegenſatz, der in ihm weſentlich iſt, bezieht ſich auf ein Negatives des Bewußtſeyns, auf eine an ſich ſeyende Wirklichkeit. Gegen die Einfachheit des reinen Bewußtſeyns, das abſolut Andere oder die Mannigfaltigkeit an ſich, iſt ſie eine abſolute Vielheit der Umſtände, die ſich rückwärts in ihre Bedingungen, ſeitwärts in ihrem Nebeneinander, vorwärts in ihren Folgen unendlich theilt und ausbreitet. — Das gewiſſenhafte Bewußtſeyn iſt ſich dieſer Natur der Sache und ſeines Verhältniſſes zu ihr bewußt, und weiß, daß es den Fall, in dem es handelt, nicht nach dieſer geforderten Allgemeinheit kennt, und daß ſein Vorgeben dieſer gewiſſenhaften Erwägung aller Umſtände nichtig iſt. Dieſe Kenntniß und Erwägung aller Umſtände aber iſt nicht gar nicht vorhanden; allein nur als Moment, als Etwas, das nur für Andere iſt; und ſein unvollſtändiges Wiſſen, weil es ſein Wiſſen iſt, gilt ihm als hinreichendes vollkommenes Wiſſen.

Auf gleiche Weiſe verhält es ſich mit der Allgemeinheit des Weſens oder der Beſtimmung des Inhalts durchs reine Be-

wußtſeyn. — Das zum Handeln ſchreitende Gewiſſen bezieht ſich auf die vielen Seiten des Falles. Dieſer ſchlägt ſich auseinander, und ebenſo die Beziehung des reinen Bewußtſeyns auf ihn, wodurch die Mannigfaltigkeit des Falles eine Mannigfaltigkeit von Pflichten iſt. — Das Gewiſſen weiß, daß es unter ihnen zu wählen und zu entſcheiden hat; denn keine iſt in ihrer Beſtimmtheit oder in ihrem Inhalte abſolut, ſondern nur die reine Pflicht. Aber dieß Abſtractum hat in ſeiner Realität die Bedeutung des ſelbſtbewußten Ich erlangt. Der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt ruht als Gewiſſen in ſich, und ſeine reale Allgemeinheit oder ſeine Pflicht liegt in ſeiner reinen Ueberzeugung von der Pflicht. Dieſe reine Ueberzeugung iſt als ſolche ſo leer als die reine Pflicht, rein in dem Sinne, daß nichts in ihr, kein beſtimmter Inhalt Pflicht iſt. Es ſoll aber gehandelt, es muß von dem Individuum beſtimmt werden; und der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt, in dem das Anſich die Bedeutung des ſelbſtbewußten Ichs erlangt hat, weiß dieſe Beſtimmung und Inhalt in der unmittelbaren Gewißheit ſeiner ſelbſt zu haben. Dieſe iſt als Beſtimmung und Inhalt das natürliche Bewußtſeyn, d. h. die Triebe und Neigungen. — Das Gewiſſen erkennt keinen Inhalt für es als abſolut, denn es iſt abſolute Negativität alles Beſtimmten. Es beſtimmt aus ſich ſelbſt; der Kreis des Selbſts aber, worein die Beſtimmtheit als ſolche fällt, iſt die ſogenannte Sinnlichkeit: einen Inhalt aus der unmittelbaren Gewißheit ſeiner ſelbſt zu haben, findet ſich nichts bei der Hand, als ſie. — Alles, was in früheren Geſtalten als Gut oder Schlecht als Geſetz und Recht ſich darſtellte, iſt ein Anderes als die unmittelbare Gewißheit ſeiner ſelbſt; es iſt ein Allgemeines, das jetzt ein Seyn für Anderes iſt; oder anders betrachtet, ein Gegenſtand, welcher das Bewußtſeyn mit ſich ſelbſt vermittelnd zwiſchen es und ſeine eigne Wahrheit tritt und es vielmehr von ſich abſondert, als daß er ſeine Unmittelbarkeit wäre. — Dem Gewiſſen aber iſt die Gewißheit ſeiner ſelbſt die reine unmittelbare Wahrheit; und dieſe

Wahrheit iſt alſo ſeine als Inhalt vorgeſtellte unmittelbare Gewißheit ſeiner ſelbſt, d. h. überhaupt die Willkür des Einzelnen und die Zufälligkeit ſeines bewußtloſen natürlichen Seyns.

Dieſer Inhalt gilt zugleich als moraliſche Weſenheit oder als Pflicht. Denn die reine Pflicht iſt, wie ſchon bei dem Prüfen der Geſetze ſich ergab, ſchlechthin gleichgültig gegen jeden Inhalt und verträgt jeden Inhalt. Hier hat ſie zugleich die weſentliche Form des Fürſichſeyns, und dieſe Form der individuellen Ueberzeugung iſt nichts anderes als das Bewußtſeyn von der Leerheit der reinen Pflicht, und davon, daß ſie nur Moment, daß ſeine Subſtantialität ein Prädikat iſt, welches ſein Subject an dem Individuum hat, deſſen Willkür ihr den Inhalt giebt, jeden an dieſe Form knüpfen und ſeine Gewiſſenhaftigkeit an ihn heften kann. — Ein Individuum vermehrt ſein Eigenthum auf eine gewiſſe Weiſe; es iſt Pflicht, daß jedes für die Erhaltung ſeiner ſelbſt wie auch ſeiner Familie, nicht weniger für die Möglichkeit ſorgt, ſeinen Nebenmenſchen nützlich zu werden und Hülfsbedürftigen Gutes zu thun. Das Individuum iſt ſich bewußt, daß dieß Pflicht iſt, denn dieſer Inhalt iſt unmittelbar in der Gewißheit ſeiner ſelbſt enthalten; es ſieht ferner ein, daß es dieſe Pflicht in dieſem Falle erfüllt. Andere halten vielleicht dieſe gewiſſe Weiſe für Betrug; ſie halten ſich an andere Seiten des concreten Falles, es aber hält dieſe Seite dadurch feſt, daß es ſich der Vermehrung des Eigenthums als reiner Pflicht bewußt iſt. — So erfüllt das, was Andere Gewaltthätigkeit und Unrecht nennen, die Pflicht, gegen Andere ſeine Selbſtſtändigkeit zu behaupten; was ſie Feigheit nennen, — die Pflicht, ſich das Leben und die Möglichkeit der Nützlichkeit für die Nebenmenſchen zu erhalten; was ſie aber die Tapferkeit nennen, verletzt vielmehr beide Pflichten. Die Feigheit darf aber nicht ſo ungeſchickt ſeyn, nicht zu wiſſen, daß die Erhaltung des Lebens und der Möglichkeit, Anderen nützlich zu ſeyn, Pflichten ſind, — nicht von der Pflichtmäßigkeit ihres Handelns überzeugt zu ſeyn und nicht

zu wiſſen, daß in dem Wiſſen das Pflichtmäßige beſteht; ſonſt beginge ſie die Ungeſchicklichkeit, unmoraliſch zu ſeyn. Da die Moralität in dem Bewußtſeyn, die Pflicht erfüllt zu haben, liegt, ſo wird dem Handeln, das Feigheit, eben ſo wenig als dem, das Tapferkeit genannt wird, dieß nicht fehlen; das Abſtractum, das Pflicht heißt, iſt wie jedes, ſo auch dieſes Inhalts fähig, es weiß alſo, was es thut, als Pflicht, und indem es dieß weiß und die Ueberzeugung von der Pflicht das Pflichtmäßige ſelbſt iſt, ſo iſt es anerkannt von den Andern; die Handlung gilt dadurch und hat wirkliches Daſeyn.

Gegen dieſe Freiheit, die jeden beliebigen Inhalt in das allgemeine paſſive Medium der reinen Pflicht und Wiſſens einlegt ſo gut als einen andern, hilft es nichts, zu behaupten, daß ein anderer Inhalt eingelegt werden ſollte; denn welcher es ſey, jeder hat den Makel der Beſtimmtheit an ihm, von der das reine Wiſſen frei iſt, die es verſchmähen ebenſo wie es jede aufnehmen kann. Aller Inhalt ſteht darin, daß er ein beſtimmter iſt, auf gleicher Linie mit dem andern, wenn er auch gerade den Charakter zu haben ſcheint, daß in ihm das Beſondere aufgehoben ſey. Es kann ſcheinen, daß, indem an dem wirklichen Falle die Pflicht ſich überhaupt in den Gegenſatz und dadurch den der Einzelnheit und Allgemeinheit entzweit, diejenige Pflicht, deren Inhalt das Allgemeine ſelbſt iſt, dadurch unmittelbar die Natur der reinen Pflicht an ihr habe, und Form und Inhalt hiermit ſich ganz gemäß werden; ſo daß alſo z. B. die Handlung für das allgemeine Beſte der für das individuelle vorzuziehen ſey. Allein dieſe allgemeine Pflicht iſt überhaupt dasjenige, was als an und für ſich ſeyende Subſtanz, als Recht und Geſetz vorhanden iſt, und unabhängig von dem Wiſſen und der Ueberzeugung wie von dem unmittelbaren Intereſſe des Einzelnen gilt; es iſt alſo gerade dasjenige, gegen deſſen Form die Moralität überhaupt gerichtet iſt. Was aber ſeinen Inhalt betrifft, ſo iſt auch er ein beſtimmter, inſofern das allgemeine Beſte dem

Einzelnen entgegengesetzt ist; hiermit ist sein Gesetz ein solches, von welchem das Gewissen sich schlechthin frei weiß und hinzu und davon zu thun, es zu unterlassen, so wie zu erfüllen sich die absolute Befugniß giebt. — Alsdann ist ferner jene Unterscheidung der Pflicht gegen das Einzelne und gegen das Allgemeine der Natur des Gegensatzes überhaupt noch nichts Festes. Sondern vielmehr was der Einzelne für sich thut, kommt auch dem Allgemeinen zu Gute; je mehr er für sich gesorgt hat, desto größer ist nicht nur seine Möglichkeit, Anderen zu nützen; sondern seine Wirklichkeit selbst ist nur dieß, im Zusammenhange mit Anderen zu seyn und zu leben; sein einzelner Genuß hat wesentlich die Bedeutung, damit Anderen das Seinige preiszugeben und ihnen zum Erwerb ihres Genusses zu verhelfen. In der Erfüllung der Pflicht gegen den Einzelnen, also gegen sich, wird also auch die gegen das Allgemeine erfüllt. — Die Erwägung und Vergleichung der Pflichten, welche hier einträte, liefe auf die Berechnung des Vortheils hinaus, den das Allgemeine von einer Handlung hätte, aber Theils fällt die Moralität hierdurch der nothwendigen Zufälligkeit der Einsicht anheim, Theils. ist es gerade das Wesen des Gewissens, dieß Berechnen und Erwägen abzuschneiden und ohne solche Gründe aus sich zu entscheiden.

Auf diese Weise handelt und erhält sich also das Gewissen in der Einheit des Ansich- und des Fürsichseyns, in der Einheit des reinen Denkens und der Individualität, und ist der seiner gewisse Geist, der seine Wahrheit an ihm selbst, in seinem Selbst, in seinem Wissen, und darin als dem Wissen von der Pflicht hat. Er erhält sich eben dadurch darin, daß was Positives in der Handlung ist, sowohl der Inhalt als die Form der Pflicht und das Wissen von ihr, dem Selbst, der Gewißheit seiner angehört; was aber dem Selbst als eignes Ansich gegenübertreten will, als nicht Wahres, nur als Aufgehobenes, nur als Moment gilt. Es gilt daher nicht das allgemeine

Wiſſen überhaupt, ſondern ſeine Kenntniß von den Umſtänden. In die Pflicht, als das allgemeine Anſichſeyn, legt es den Inhalt ein, den es aus ſeiner natürlichen Individualität nimmt; denn er iſt der an ihm ſelbſt vorhandene; dieſer wird durch das allgemeine Medium, worin er iſt, die Pflicht, die es ausübt, und die leere reine Pflicht iſt eben hierdurch als Aufgehobenes oder als Moment geſetzt; dieſer Inhalt iſt ihre aufgehobene Leerheit oder die Erfüllung. — Aber ebenſo iſt das Gewiſſen von jedem Inhalt überhaupt frei; es abſolvirt ſich von jeder beſtimmten Pflicht, die als Geſetz gelten ſoll; in der Kraft der Gewißheit ſeiner ſelbſt hat es die Majeſtät der abſoluten Autarkie, zu binden und zu löſen. — Dieſe Selbſtbeſtimmung iſt darum unmittelbar das ſchlechthin Pflichtmäßige; die Pflicht iſt das Wiſſen ſelbſt; dieſe einfache Selbſtheit aber iſt das Anſich; denn das Anſich iſt die reine Sichſelbſtgleichheit, und dieſe iſt in dieſem Bewußtſeyn. —

Dieß reine Wiſſen iſt unmittelbar Seyn für Anderes; denn als die reine Sichſelbſtgleichheit iſt es die Unmittelbarkeit oder das Seyn. Dieß Seyn iſt aber zugleich das reine Allgemeine, die Selbſtheit Aller; oder das Handeln iſt anerkannt und daher wirklich. Dieß Seyn iſt das Element, wodurch das Gewiſſen unmittelbar mit allen Selbſtbewußtſeyn in der Beziehung der Gleichheit ſteht; und die Bedeutung dieſer Beziehung iſt nicht das ſelbſtloſe Geſetz, ſondern das Selbſt des Gewiſſens.

Darin aber, daß dieß Rechte, was das Gewiſſen thut, zugleich Seyn für Anderes iſt, ſcheint eine Ungleichheit an es zu kommen. Die Pflicht, die es vollbringt, iſt ein beſtimmter Inhalt; er iſt zwar das Selbſt des Bewußtſeyns und darin ſein Wiſſen von ſich, ſeine Gleichheit mit ſich ſelbſt. Aber vollbracht, in das allgemeine Medium des Seyns geſtellt, iſt dieſe Gleichheit nicht mehr Wiſſen, nicht mehr dieſes Unterſcheiden, welches ſeine Unterſchiede ebenſo unmittelbar aufhebt; ſondern im Seyn iſt der Unterſchied beſtehend geſetzt, und die

Handlung eine beſtimmte, ungleich mit dem Elemente des Selbſtbewußtſeyns Aller, alſo nicht nothwendig anerkannt. Beide Seiten, das handelnde Gewiſſen und das allgemeine dieſe Handlung als Pflicht anerkennende Bewußtſeyn, ſind gleich frei von der Beſtimmtheit dieſes Thuns. Um dieſer Freiheit willen iſt die Beziehung in dem gemeinſchaftlichen Medium des Zuſammenhangs vielmehr ein Verhältniß der vollkommenen Ungleichheit; wodurch das Bewußtſeyn, für welches die Handlung iſt, ſich in vollkommener Ungewißheit über den handelnden ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſt befindet. Er handelt, er ſetzt eine Beſtimmtheit als ſeyend; an dieß Seyn als an ſeine Wahrheit halten ſich die Andern und ſind darin ſeiner gewiß; er hat darin ausgeſprochen, was ihm als Pflicht gilt. Allein er iſt frei von irgend einer beſtimmten Pflicht; er iſt da heraus, wo ſie meinen, daß er wirklich ſey; und dieß Medium des Seyns ſelbſt und die Pflicht als an ſich ſeyend gilt ihm nur als Moment. Was er ihnen alſo hinſtellt, verſtellt er auch wieder oder vielmehr hat es unmittelbar verſtellt. Denn ſeine Wirklichkeit iſt ihm nicht dieſe hinausgeſtellte Pflicht und Beſtimmung, ſondern diejenige, welche er in der abſoluten Gewißheit ſeiner ſelbſt hat.

Sie wiſſen alſo nicht, ob dieß Gewiſſen moraliſch gut oder ob es böſe iſt, oder vielmehr ſie können es nicht nur nicht wiſſen, ſondern müſſen es auch für böſe nehmen. Denn wie es frei von der Beſtimmtheit der Pflicht und von der Pflicht als an ſich ſeyender iſt, ſind ſie es gleichfalls. Was es ihnen hinſtellt, wiſſen ſie ſelbſt zu verſtellen; es iſt ein ſolches, wodurch nur das Selbſt eines Andern ausgedrückt iſt, nicht ihr eignes; ſie wiſſen ſich nicht nur frei davon, ſondern müſſen es in ihrem eignen Bewußtſeyn auflöſen, durch Urtheilen und Erklären zu nichte machen, um ihr Selbſt zu erhalten.

Allein die Handlung des Gewiſſens iſt nicht nur dieſe von dem reinen Selbſt verlaſſene Beſtimmung des Seyns. Was als Pflicht gelten und anerkannt werden ſoll, iſt es allein durch

das Wiſſen und die Ueberzeugung davon als von der Pflicht, durch das Wiſſen ſeiner Selbſt in der That. Wenn die That aufhört dieſes Selbſt an ihr zu haben, hört ſie auf das zu ſeyn, was allein ihr Weſen iſt. Ihr Daſeyn von dieſem Bewußtſeyn verlaſſen, wäre eine gemeine Wirklichkeit, und die Handlung erſchiene uns als ein Vollbringen ſeiner Luſt und Begierde. Was da ſeyn ſoll, iſt hier allein Weſenheit dadurch, daß es als ſich ſelbſt ausſprechende Individualität gewußt wird; und dieß Bewußtſeyn iſt es, was das Anerkannte iſt, und was, als ſolches, Daſeyn haben ſoll.

Das Selbſt tritt ins Daſeyn als Selbſt; der ſeiner gewiſſe Geiſt exiſtirt als ſolcher für Andere; ſeine unmittelbare Handlung iſt nicht das, was gilt und wirklich iſt; nicht das Beſtimmte, nicht das Anſichſeyende iſt das Anerkannte, ſondern allein das ſich wiſſende Selbſt als ſolches. Das Element des Beſtehens iſt das allgemeine Selbſtbewußtſeyn; was in dieſes Element tritt, kann nicht die Wirkung der Handlung ſeyn, dieſe hält nicht darin aus und erhält kein Bleiben, ſondern nur das Selbſtbewußtſeyn iſt das Anerkannte und gewinnt die Wirklichkeit.

Wir ſehen hiermit wieder die Sprache als das Daſeyn des Geiſtes. Sie iſt das für Andere ſeyende Selbſtbewußtſeyn, welches unmittelbar als ſolches vorhanden und als dieſes allgemeines iſt. Sie iſt das ſich von ſich ſelbſt abtrennende Selbſt, das als reines Ich = Ich ſich gegenſtändlich wird, in dieſer Gegenſtändlichkeit ſich ebenſo als dieſes Selbſt erhält, wie es unmittelbar mit den Andern zuſammenfließt und ihr Selbſtbewußtſeyn iſt; es vernimmt ebenſo ſich, als es von den Andern vernommen wird, und das Vernehmen iſt eben das zum Selbſt gewordene Daſeyn.

Der Inhalt, den die Sprache hier gewonnen, iſt nicht mehr das verkehrte und verkehrende und zerriſſene Selbſt der Welt der Bildung, ſondern der in ſich zurückgekehrte ſeiner und in ſeinem Selbſt ſeiner Wahrheit oder ſeines Anerkennens gewiſſe und als

dieſes Wiſſen anerkannte Geiſt. Die Sprache des ſittlichen Geiſtes iſt das Geſetz und der einfache Befehl und die Klage, die mehr eine Thräne über die Nothwendigkeit iſt; das moraliſche Bewußtſeyn hingegen iſt noch *ſtumm*, bei ſich in ſeinem Innern verſchloſſen, denn in ihm hat das Selbſt noch nicht Daſeyn, ſondern das Daſeyn und das *Selbſt* ſtehen erſt in äußerer Beziehung auf einander. Die Sprache aber tritt nur als die Mitte ſelbſtſtändiger und anerkannter Selbſtbewußtſeyn hervor, und das *daſeyende Selbſt* iſt unmittelbar allgemeines, vielfaches und in dieſer Vielheit einfaches Anerkanntſeyn. Der Inhalt der Sprache des Gewiſſens iſt *das ſich als Weſen wiſſende Selbſt*. Dieß allein ſpricht ſie aus, und dieſes Ausſprechen iſt die wahre Wirklichkeit des Thuns und das Gelten der Handlung. Das Bewußtſeyn ſpricht ſeine *Ueberzeugung* aus; dieſe Ueberzeugung iſt es, worin allein die Handlung Pflicht iſt; ſie *gilt* auch allein dadurch als Pflicht, daß die Ueberzeugung *ausgeſprochen* wird. Denn das allgemeine Selbſtbewußtſeyn iſt frei von der *nur ſeyenden beſtimmten* Handlung; *ſie* als *Daſeyn* gilt ihm nichts, ſondern die *Ueberzeugung*, daß ſie Pflicht iſt; und dieſe iſt in der Sprache wirklich. — Die Handlung verwirklichen heißt hier nicht ihren Inhalt aus der Form des *Zwecks* oder *Fürſichſeyns* in die Form der *abſtracten* Wirklichkeit überſetzen, ſondern aus der Form der unmittelbaren *Gewißheit* ſeiner ſelbſt, die ihr Wiſſen oder Fürſichſeyn als das Weſen weiß, in die Form der *Verſicherung*, daß das Bewußtſeyn von der Pflicht überzeugt iſt und die Pflicht als Gewiſſen aus *ſich ſelbſt* weiß; dieſe Verſicherung verſichert alſo, daß es davon überzeugt iſt, daß ſeine Ueberzeugung das Weſen iſt.

Ob die Verſicherung, aus Ueberzeugung von der Pflicht zu handeln, *wahr* iſt, ob es *wirklich* die *Pflicht* iſt, was gethan wird, — dieſe Fragen oder Zweifel haben keinen Sinn gegen das Gewiſſen. — Bei jener Frage, ob die *Verſicherung wahr* iſt, würde vorausgeſetzt, daß die innere Abſicht von der vorgegebenen

verſchieden ſey, d. h. daß das Wollen des einzelnen Selbſts, ſich von der Pflicht, von dem Willen des allgemeinen und reinen Bewußtſeyns trennen könne; der letztere wäre in die Rede gelegt, das erſtere aber eigentlich die wahre Triebfeder der Handlung. Allein dieſer Unterſchied des allgemeinen Bewußtſeyns und des einzelnen Selbſts iſt es eben, der ſich aufgehoben, und deſſen Aufheben das Gewiſſen iſt. Das unmittelbare Wiſſen des ſeiner gewiſſen Selbſts iſt Geſetz und Pflicht; ſeine Abſicht iſt dadurch, daß ſie ſeine Abſicht iſt, das Rechte; es wird nur erfordert, daß es dieß wiſſe und daß es die Ueberzeugung davon, ſein Wiſſen und Wollen ſey das Rechte, ſage. Das Ausſprechen dieſer Verſicherung hebt an ſich ſelbſt die Form ſeiner Beſonderheit auf; es anerkennt darin die nothwendige Allgemeinheit des Selbſts; indem es ſich Gewiſſen nennt, nennt es ſich reines ſich ſelbſt Wiſſen und reines abſtractes Wollen, d. h. es nennt ſich ein allgemeines Wiſſen und Wollen, das die Andern anerkennt, ihnen gleich iſt, denn ſie ſind eben dieß reine ſich Wiſſen und Wollen, und das darum auch von ihnen anerkannt wird. In dem Wollen des ſeiner gewiſſen Selbſts, in dieſem Wiſſen, daß das Selbſt das Weſen iſt, liegt das Weſen des Rechten. — Wer alſo ſagt, er handle ſo aus Gewiſſen, der ſpricht wahr, denn ſein Gewiſſen iſt das wiſſende und wollende Selbſt. Er muß dieß aber weſentlich ſagen, denn dieß Selbſt muß zugleich allgemeines Selbſt ſeyn. Dieß iſt es nicht in dem Inhalt der Handlung, denn dieſer iſt um ſeiner Beſtimmtheit willen an ſich gleichgültig; ſondern die Allgemeinheit liegt in der Form derſelben; dieſe Form iſt es, welche als wirklich zu ſetzen iſt; ſie iſt das Selbſt, das als ſolches in der Sprache wirklich iſt, ſich als das Wahre ausſagt, eben darin alle Selbſt anerkennt und von ihnen anerkannt wird.

Das Gewiſſen alſo in der Majeſtät ſeiner Erhabenheit über das beſtimmte Geſetz und jeden Inhalt der Pflicht legt den beliebigen Inhalt in ſein Wiſſen und Wollen; es iſt die moraliſche

Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiß, und indem sie an diesem Wissen ebenso unmittelbar das Daseyn weiß, ist sie die göttliche Schöpferkraft, die in ihrem Begriffe die Lebendigkeit hat. Sie ist ebenso der Gottesdienst in sich selbst; denn ihr Handeln ist das Anschauen dieser ihrer eignen Göttlichkeit.

Dieser einsame Gottesdienst ist zugleich wesentlich der Gottesdienst einer Gemeinde, und das reine innere sich selbst Wissen und Vernehmen geht zum Momente des Bewußtseyns fort. Die Anschauung seiner ist sein gegenständliches Daseyn, und dieß gegenständliche Element ist das Aussprechen seines Wissens und Wollens als eines Allgemeinen. Durch dieß Aussprechen wird das Selbst zum Geltenden und die Handlung zur ausführenden That. Die Wirklichkeit und das Bestehen seines Thuns ist das allgemeine Selbstbewußtseyn; das Aussprechen des Gewissens aber setzt die Gewißheit seiner selbst als reines und dadurch als allgemeines Selbst; die Andern lassen die Handlung um dieser Rede willen, worin das Selbst als das Wesen ausgedrückt und anerkannt ist, gelten. Der Geist und die Substanz ihrer Verbindung ist also die gegenseitige Versicherung von ihrer Gewissenhaftigkeit, guten Absichten, das Erfreuen über diese wechselseitige Reinheit und das Laben an der Herrlichkeit des Wissens und Aussprechens, des Hegens und Pflegens solcher Vortrefflichkeit. — Insofern dieß Gewissen sein abstractes Bewußtseyn noch von seinem Selbstbewußtseyn unterscheidet, hat es sein Leben nur verborgen in Gott; er ist zwar unmittelbar seinem Geist und Herzen, seinem Selbst gegenwärtig; aber das Offenbare, sein wirkliches Bewußtseyn und die vermittelnde Bewegung desselben ist ihm ein Anderes als jenes verborgene Innere und die Unmittelbarkeit des gegenwärtigen Wesens. Allein in der Vollendung des Gewissens hebt sich der Unterschied seines abstracten und seines Selbstbewußtseyns auf. Es weiß, daß das abstracte Bewußtseyn eben dieses Selbst, dieses seiner gewisse

Fürſichſeyn iſt, daß in der Unmittelbarkeit der Beziehung des Selbſts auf das Anſich, das außer dem Selbſt geſetzt das abſtracte Weſen und das ihm Verborgene iſt, eben die Verſchiedenheit aufgehoben iſt. Denn diejenige Beziehung iſt eine vermittelnde, worin die Bezogenen nicht ein und daſſelbe, ſondern ein Anderes für einander und nur in einem Dritten eins ſind; die unmittelbare Beziehung aber heißt in der That nichts anderes als die Einheit. Das Bewußtſeyn über die Gedankenloſigkeit, dieſe Unterſchiede, die keine ſind, noch für Unterſchiede zu halten, erhoben weiß die Unmittelbarkeit der Gegenwart des Weſens in ihm als Einheit des Weſens und ſeines Selbſts, ſein Selbſt alſo als das lebendige Anſich, und dieß ſein Wiſſen als die Religion, die als angeſchautes oder daſeyendes Wiſſen das Sprechen der Gemeinde über ihren Geiſt iſt.

Wir ſehen hiermit hier das Selbſtbewußtſeyn in ſein Innerſtes zurückgegangen, dem alle Aeußerlichkeit als ſolche verſchwindet, in die Anſchauung des Ich = Ich, worin dieſes Ich alle Weſenheit und Daſeyn iſt. Es verſinkt in dieſem Begriffe ſeiner ſelbſt, denn es iſt auf die Spitze ſeiner Extreme getrieben, und zwar ſo, daß die unterſchiedenen Momente, wodurch es real oder noch Bewußtſeyn iſt, nicht für uns nur dieſe reinen Extreme ſind, ſondern das, was es für ſich, und was ihm an ſich und was ihm Daſeyn iſt, zu Abſtractionen verflüchtigt, die keinen Halt keine Subſtanz mehr für dieß Bewußtſeyn ſelbſt haben; und alles, was bisher für das Bewußtſeyn Weſen war, iſt in dieſe Abſtractionen zurückgegangen. — Zu dieſer Reinheit geläutert, iſt das Bewußtſeyn ſeine ärmſte Geſtalt, und die Armuth, die ſeinen einzigen Beſitz ausmacht, iſt ſelbſt ein Verſchwinden; dieſe abſolute Gewißheit, in welche ſich die Subſtanz aufgelöſt hat, iſt die abſolute Unwahrheit, die in ſich zuſammenfällt; es iſt das abſolute Selbſtbewußtſeyn, in dem das Bewußtſeyn verſinkt.

Dieß Verſinken innerhalb ſeiner ſelbſt betrachtet, ſo iſt für

das Bewußtſeyn die anſichſeyende Subſtanz, das Wiſſen als ſein Wiſſen. Als Bewußtſeyn iſt es in den Gegenſatz ſeiner und des Gegenſtandes, der für es das Weſen iſt, getrennt; aber dieſer Gegenſtand eben iſt das vollkommen Durchſichtige, es iſt ſein Selbſt und ſein Bewußtſeyn iſt nur das Wiſſen von ſich. Alles Leben und alle geiſtige Weſenheit iſt in dieß Selbſt zurückgegangen und hat ſeine Verſchiedenheit von dem Ich ſelbſt verloren. Die Momente des Bewußtſeyns ſind daher dieſe extremen Abſtractionen, deren keine ſteht, ſondern in der andern ſich verliert und ſie erzeugt. Es iſt der Wechſel des unglücklichen Bewußtſeyns mit ſich, der aber für es ſelbſt innerhalb ſeiner vorgeht und der Begriff der Vernunft zu ſeyn ſich bewußt iſt, der jenes nur an ſich iſt. Die abſolute Gewißheit ſeiner ſelbſt ſchlägt ihr alſo als Bewußtſeyn unmittelbar in ein Austönen, in Gegenſtändlichkeit ſeines Fürſichſeyns um; aber dieſe erſchaffene Welt iſt ſeine Rede, die es ebenſo unmittelbar vernommen, und deren Echo nur zu ihm zurückkommt. Dieſe Rückkehr hat daher nicht die Bedeutung, daß es an und für ſich darin iſt; denn das Weſen iſt ihm kein Anſich, ſondern es ſelbſt; ebenſowenig hat es Daſeyn, denn das Gegenſtändliche kommt nicht dazu, ein Negatives des wirklichen Selbſts zu ſeyn; ſo wie dieſes nicht zur Wirklichkeit. Es fehlt ihm die Kraft der Entäußerung, die Kraft, ſich zum Dinge zu machen und das Seyn zu ertragen. Es lebt in der Angſt, die Herrlichkeit ſeines Innern durch Handlung und Daſeyn zu beflecken, und um die Reinheit ſeines Herzens zu bewahren flieht es die Berührung der Wirklichkeit und beharret in der eigenſinnigen Kraftloſigkeit, ſeinem zur letzten Abſtraction zugeſpitzten Selbſt zu entſagen und ſich Subſtantialität zu geben oder ſein Denken in Seyn zu verwandeln und ſich dem abſoluten Unterſchiede anzuvertrauen. Der hohle Gegenſtand, den es ſich erzeugt, erfüllt es daher nun mit dem Bewußtſeyn der Leerheit; ſein Thun iſt das Sehnen, das in dem Werden ſeiner ſelbſt zum weſenloſen Gegenſtande ſich nur verliert, und über dieſen Verluſt

hinaus und zurück zu ſich fallend ſich nur als Verlornes findet; — in dieſer durchſichtigen Reinheit ſeiner Momente eine unglückliche ſogenannte ſchöne Seele, verglimmt ſie in ſich, und ſchwindet als ein geſtaltloſer Dunſt, der ſich in Luft auflöſt.

Dieß ſtille Zuſammenfließen der markloſen Weſenheiten des verflüchtigten Lebens iſt aber noch in der andern Bedeutung der Wirklichkeit des Gewiſſens und in der Erſcheinung ſeiner Bewegung zu nehmen und das Gewiſſen als handelnd zu betrachten. — Das gegenſtändliche Moment in dieſem Bewußtſeyn hat ſich oben als allgemeines Bewußtſeyn beſtimmt; das ſich ſelbſtwiſſende Wiſſen iſt als dieſes Selbſt unterſchieden vom andern Selbſt; die Sprache, in der ſich alle gegenſeitig als gewiſſenhaft handelnd anerkennen, dieſe allgemeine Gleichheit zerfällt in die Ungleichheit des einzelnen Fürſichſeyns, jedes Bewußtſeyn iſt aus ſeiner Allgemeinheit ebenſo ſchlechthin in ſich reflectirt; hierdurch tritt der Gegenſatz der Einzelnheit gegen die andern Einzelnen und gegen das Allgemeine nothwendig ein, und dieſes Verhältniß und ſeine Bewegung iſt zu betrachten. — Oder dieſe Allgemeinheit und die Pflicht hat die ſchlechthin entgegengeſetzte Bedeutung der beſtimmten von dem Allgemeinen ſich ausnehmenden Einzelnheit, für welche die reine Pflicht nur an die Oberfläche getretene und nach außen gekehrte Allgemeinheit iſt; die Pflicht liegt nur in den Worten und gilt als Seyn für Anderes. Das Gewiſſen zunächſt nur negativ gegen die Pflicht als dieſe beſtimmte vorhandene gerichtet, weiß ſich frei von ihr; aber indem es die leere Pflicht mit einem beſtimmten Inhalte aus ſich ſelbſt anfüllt, hat es das poſitive Bewußtſeyn darüber, daß es als dieſes Selbſt ſich den Inhalt macht; ſein reines Selbſt als leeres Wiſſen iſt das Inhalts- und Beſtimmungsloſe; der Inhalt, den es ihm giebt, iſt aus ſeinem Selbſt als dieſem beſtimmten, aus ſich als natürlicher Individualität genommen, und in dem Sprechen von der Gewiſſenhaftigkeit ſeines Handelns iſt es ſich wohl ſeines reinen Selbſts, aber, im Zwecke ſeines Han-

delns als wirklichem Inhalt, ſeiner als dieſes beſondern Einzelnen und des Gegenſatzes desjenigen bewußt, was es für ſich und was es für Andere iſt, des Gegenſatzes der Allgemeinheit oder Pflicht und ſeines Reflectirtſeyns aus ihr.

Wenn ſich ſo der Gegenſatz, in den das Gewiſſen als handelnd eintritt, in ſeinem Innern ausdrückt, ſo iſt er zugleich die Ungleichheit nach Außen in dem Elemente des Daſeyns, die Ungleichheit ſeiner beſondern Einzelnheit gegen anderes Einzelnes. — Seine Beſonderheit beſteht darin, daß die beiden ſein Bewußtſeyn conſtituirenden Momente, das Selbſt und das Anſich mit ungleichem Werthe und zwar mit der Beſtimmung in ihm gelten, daß die Gewißheit ſeiner ſelbſt das Weſen iſt gegen das Anſich oder das Allgemeine, das nur als Moment gilt. Dieſer innerlichen Beſtimmung ſteht alſo das Element des Daſeyns oder das allgemeine Bewußtſeyn gegenüber, welchem vielmehr die Allgemeinheit, die Pflicht, das Weſen, dagegen die Einzelnheit, die gegen das Allgemeine für ſich iſt, nur als aufgehobenes Moment gilt. Dieſem Feſthalten an der Pflicht gilt das erſte Bewußtſeyn als das Böſe, weil es die Ungleichheit ſeines Inſichſeyns mit dem Allgemeinen iſt, und indem dieſes zugleich ſein Thun als Gleichheit mit ſich ſelbſt als Pflicht und Gewiſſenhaftigkeit ausſpricht, als Heuchelei.

Die Bewegung dieſes Gegenſatzes iſt zunächſt die formelle Herſtellung der Gleichheit zwiſchen dem, was das Böſe in ſich iſt, und was es ausſpricht; es muß zum Vorſchein kommen, daß es böſe und ſo ſein Daſeyn ſeinem Weſen gleich, die Heuchelei muß entlarvt werden. — Dieſe Rückkehr der in ihr vorhandenen Ungleichheit in die Gleichheit iſt nicht darin ſchon zu Stande gekommen, daß die Heuchelei, wie man zu ſagen pflegt, eben dadurch ihre Achtung für Pflicht und Tugend beweiſe, daß ſie den Schein derſelben annehme und als Maske für ihr eignes nicht weniger als für fremdes Bewußtſeyn gebrauche; in welchem Anerkennen des Entgegengeſetzten an ſich die Gleichheit und Ueber-

einſtimmung enthalten ſey. — Allein ſie iſt zugleich aus dieſem Anerkennen der Sprache ebenſoſehr heraus und in ſich reflectirt, und darin, daß ſie das Anſichſeyende nur als ein Seyn für Anderes gebraucht, iſt vielmehr die eigene Verachtung deſſelben und die Darſtellung ſeiner Weſenloſigkeit für Alle enthalten. Denn was ſich als ein äußerliches Werkzeug gebrauchen läßt, zeigt ſich als ein Ding, das keine eigene Schwere in ſich hat.

Auch kommt dieſe Gleichheit weder durch das einſeitige Beharren des böſen Bewußtſeyns auf ſich, noch durch das Urtheil des Allgemeinen zu Stande. — Wenn jenes ſich gegen das Bewußtſeyn der Pflicht verläugnet, und was dieſes für Schlechtigkeit, für abſolute Ungleichheit mit dem Allgemeinen ausſagt, als ein Handeln nach dem innern Geſetze und Gewiſſen behauptet, ſo bleibt in dieſer einſeitigen Verſicherung der Gleichheit ſeine Ungleichheit mit dem Andern, da ja dieſes ſie nicht glaubt und nicht anerkennt. — Oder da das einſeitige Beharren auf Einem Extreme ſich ſelbſt auflöſt, ſo würde das Böſe ſich zwar dadurch als Böſes eingeſtehen, aber darin ſich unmittelbar aufheben und nicht Heuchelei ſeyn, noch als ſolche ſich entlarven. Es geſteht ſich in der That als Böſes durch die Behauptung ein, daß es, dem anerkannten Allgemeinen entgegengeſetzt, nach ſeinem innern Geſetze und Gewiſſen handle. Denn wäre dieß Geſetz und Gewiſſen nicht das Geſetz ſeiner Einzelnheit und Willkür, ſo wäre es nicht etwas Inneres, Eignes, ſondern das allgemein Anerkannte. Wer darum ſagt, daß er nach ſeinem Geſetze und Gewiſſen gegen die Andern handle, ſagt in der That, daß er ſie mißhandle. Aber das wirkliche Gewiſſen iſt nicht dieſes Beharren auf dem Wiſſen und Willen, der dem Allgemeinen ſich entgegenſetzt, ſondern das Allgemeine iſt das Element ſeines Daſeyns und ſeine Sprache ſagt ſein Thun als die anerkannte Pflicht aus.

Ebenſowenig iſt das Beharren des allgemeinen Bewußtſeyns auf ſeinem Urtheile Entlarvung und Auflöſung der Heu-

deins als wirklichem Inhalt, seiner als dieses besondern Einzelnen und des Gegensatzes desjenigen bewußt, was es für sich und was es für Andere ist, des Gegensatzes der Allgemeinheit oder Pflicht und seines Reflectirtseyns aus ihr.

Wenn sich so der Gegensatz, in den das Gewissen als handelnd eintritt, in seinem Innern ausdrückt, so ist er zugleich die Ungleichheit nach Außen in dem Elemente des Daseyns, die Ungleichheit seiner besondern Einzelnheit gegen anderes Einzelnes. — Seine Besonderheit besteht darin, daß die beiden sein Bewußtseyn constituirenden Momente, das Selbst und das Ansich mit ungleichem Werthe und zwar mit der Bestimmung in ihm gelten, daß die Gewißheit seiner selbst das Wesen ist gegen das Ansich oder das Allgemeine, das nur als Moment gilt. Dieser innerlichen Bestimmung steht also das Element des Daseyns oder das allgemeine Bewußtseyn gegenüber, welchem vielmehr die Allgemeinheit, die Pflicht, das Wesen, dagegen die Einzelnheit, die gegen das Allgemeine für sich ist, nur als aufgehobenes Moment gilt. Diesem Festhalten an der Pflicht gilt das erste Bewußtseyn als das Böse, weil es die Ungleichheit seines Insichseyns mit dem Allgemeinen ist, und indem dieses zugleich sein Thun als Gleichheit mit sich selbst als Pflicht und Gewissenhaftigkeit ausspricht, als Heuchelei.

Die Bewegung dieses Gegensatzes ist zunächst die formelle Herstellung der Gleichheit zwischen dem, was das Böse in sich ist, und was es ausspricht; es muß zum Vorschein kommen, daß es böse und so sein Daseyn seinem Wesen gleich, die Heuchelei muß entlarvt werden. — Diese Rückkehr der in ihr vorhandenen Ungleichheit in die Gleichheit ist nicht darin schon zu Stande gekommen, daß die Heuchelei, wie man zu sagen pflegt, eben dadurch ihre Achtung für Pflicht und Tugend beweise, daß sie den Schein derselben annehme und als Maske für ihr eignes nicht weniger als für fremdes Bewußtseyn gebrauche; in welchem Anerkennen des Entgegengesetzten an sich die Gleichheit und Ueber-

einſtimmung enthalten ſey. — Allein ſie iſt zugleich aus dieſem Anerkennen der Sprache ebenſoſehr heraus und in ſich reflectirt, und darin, daß ſie das Anſichſeyende nur als ein Seyn für Anderes gebräucht, iſt vielmehr die eigene Verachtung deſſelben und die Darſtellung ſeiner Weſenloſigkeit für Alle enthalten. Denn was ſich als ein äußerliches Werkzeug gebrauchen läßt, zeigt ſich als ein Ding, das keine eigene Schwere in ſich hat.

Auch kommt dieſe Gleichheit weder durch das einſeitige Beharren des böſen Bewußtſeyns auf ſich, noch durch das Urtheil des Allgemeinen zu Stande. — Wenn jenes ſich gegen das Bewußtſeyn der Pflicht verläugnet, und was dieſes für Schlechtigkeit, für abſolute Ungleichheit mit dem Allgemeinen ausſagt, als ein Handeln nach dem innern Geſetze und Gewiſſen behauptet, ſo bleibt in dieſer einſeitigen Verſicherung der Gleichheit ſeine Ungleichheit mit dem Andern, da ja dieſes ſie nicht glaubt und nicht anerkennt. — Oder da das einſeitige Beharren auf Einem Extreme ſich ſelbſt auflöſt, ſo würde das Böſe ſich zwar dadurch als Böſes eingeſtehen, aber darin ſich unmittelbar aufheben und nicht Heuchelei ſeyn, noch als ſolche ſich entlarven. Es geſteht ſich in der That als Böſes durch die Behauptung ein, daß es, dem anerkannten Allgemeinen entgegengeſetzt, nach ſeinem innern Geſetze und Gewiſſen handle. Denn wäre dieß Geſetz und Gewiſſen nicht das Geſetz ſeiner Einzelnheit und Willkür, ſo wäre es nicht etwas Inneres, Eignes, ſondern das allgemein Anerkannte. Wer darum ſagt, daß er nach ſeinem Geſetze und Gewiſſen gegen die Andern handle, ſagt in der That, daß er ſie mißhandle. Aber das wirkliche Gewiſſen iſt nicht dieſes Beharren auf dem Wiſſen und Willen, der dem Allgemeinen ſich entgegenſetzt, ſondern das Allgemeine iſt das Element ſeines Daſeyns und ſeine Sprache ſagt ſein Thun als die anerkannte Pflicht aus.

Ebenſowenig iſt das Beharren des allgemeinen Bewußtſeyns auf ſeinem Urtheile Entlarvung und Auflöſung der Heu-

chelei. — Indem es gegen sie schlecht, niederträchtig u. s. f. ausruft, beruft es sich in solchem Urtheil auf sein Gesetz, wie das böse Bewußtseyn auf das seinige. Denn jenes tritt im Gegensatz gegen dieses und dadurch als ein besonderes Gesetz auf. Es hat also nichts vor dem andern voraus, legitimirt vielmehr dieses und dieser Eifer thut gerade das Gegentheil dessen, was er zu thun meint — nämlich das, was er wahre Pflicht nennt und das allgemein anerkannt seyn soll, als ein Nichtanerkanntes zu zeigen und hierdurch dem Andern das gleiche Recht des Fürsichseyns einzuräumen.

Dieß Urtheil aber hat zugleich eine andere Seite, von welcher es die Einleitung zur Auflösung des vorhandenen Gegensatzes wird. — Das Bewußtseyn des Allgemeinen verhält sich nicht als Wirkliches und Handelndes gegen das Erste, denn dieses ist vielmehr das Wirkliche, — sondern ihm entgegengesetzt als dasjenige, das nicht in dem Gegensatze der Einzelnheit und Allgemeinheit befangen ist, welcher in dem Handeln eintritt. Es bleibt in der Allgemeinheit des Gedankens, verhält sich auffassendes und seine erste Handlung ist nur das Urtheil. — Durch dieß Urtheil stellt es sich nun, wie so eben bemerkt wurde, neben das Erste und dieses kommt durch diese Gleichheit zur Anschauung seiner selbst in diesem andern Bewußtseyn. Denn das Bewußtseyn der Pflicht verhält sich auffassend, passiv; es ist aber hierdurch im Widerspruche mit sich als dem absoluten Willen der Pflicht, mit sich, dem schlechthin aus sich selbst Bestimmenden. Es hat gut sich in der Reinheit bewahren, denn es handelt nicht; es ist die Heuchelei, die das Urtheilen für wirkliche That genommen wissen will, und statt durch Handlung, durch das Aussprechen vortrefflicher Gesinnungen die Rechtschaffenheit beweist. Es ist also ganz so beschaffen wie dasjenige, dem der Vorwurf gemacht wird, daß es nur in seine Rede die Pflicht legt. In beiden ist die Seite der Wirklichkeit gleich unterschieden von der Rede, in dem einen durch den eigennützigen

Zweck der Handlung, in dem andern durch das Fehlen des Handelns überhaupt, deſſen Nothwendigkeit in dem Sprechen von der Pflicht ſelbſt liegt, denn dieſe hat ohne That gar keine Bedeutung.

Das Urtheilen iſt aber auch als poſitive Handlung des Gedankens zu betrachten und hat einen poſitiven Inhalt; durch dieſe Seite wird der Widerſpruch, der in dem auffaſſenden Bewußtſeyn vorhanden iſt, und ſeine Gleichheit mit dem erſten noch vollſtändiger. — Das handelnde Bewußtſeyn ſpricht dieß ſein beſtimmtes Thun als Pflicht aus, und das beurtheilende kann ihm dieß nicht abläugnen; denn die Pflicht ſelbſt iſt die jeden Inhalts fähige inhaltloſe Form, — oder die concrete Handlung, in ihrer Vielſeitigkeit an ihr ſelbſt verſchieden, hat die allgemeine Seite, welche die iſt, die als Pflicht genommen wird, ebenſoſehr an ihr, als die beſondere, die den Antheil und das Intereſſe des Individuums ausmacht. Das beurtheilende Bewußtſeyn bleibt nun nicht bei jener Seite der Pflicht und bei dem Wiſſen des Handelnden davon, daß dieß ſeine Pflicht das Verhältniß und der Stand ſeiner Wirklichkeit ſey, ſtehen. Sondern es hält ſich an die andere Seite, ſpielt die Handlung in das Innere hinein und erklärt ſie aus ihrer von ihr ſelbſt verſchiedenen Abſicht und eigennützigen Triebfeder. Wie jede Handlung der Betrachtung ihrer Pflichtgemäßheit fähig iſt, ebenſo dieſer andern Betrachtung der Beſonderheit; denn als Handlung iſt ſie die Wirklichkeit des Individuums. — Dieſes Beurtheilen ſetzt alſo die Handlung aus ihrem Daſeyn heraus und reflectirt ſie in das Innere oder in die Form der eignen Beſonderheit. — Iſt ſie von Ruhm begleitet, ſo weiß es dieß Innere als Ruhmſucht; — iſt ſie dem Stande des Individuums, ohne über dieſen hinaus zu gehen, überhaupt angemeſſen und ſo beſchaffen, daß die Individualität den Stand nicht als eine äußere Beſtimmung an ihr hängen hat, ſondern dieſe Allgemeinheit durch ſich ſelbſt ausfüllt und eben dadurch ſich als eines Höhern fähig zeigt, ſo weiß das Urtheil ihr Inneres als Ehr-

begierde u. ſ. f. Indem in der Handlung überhaupt das Handelnde zur Anſchauung ſeiner ſelbſt in der Gegenſtändlichkeit oder zum Selbſtgefühl ſeiner in ſeinem Daſeyn und alſo zum Genuſſe gelangt: ſo weiß das Urtheil das Innere als Trieb nach eigner Glückſeligkeit, beſtünde ſie auch nur in der innern moraliſchen Eitelkeit, dem Genuſſe des Bewußtſeyns der eignen Vortrefflichkeit und dem Vorſchmacke der Hoffnung einer künftigen Glückſeligkeit. — Es kann ſich keine Handlung ſolchem Beurtheilen entziehen, denn die Pflicht um der Pflicht willen, dieſer reine Zweck, iſt das Unwirkliche; ſeine Wirklichkeit hat er in dem Thun der Individualität und die Handlung dadurch die Seite der Beſonderheit an ihr. — Es giebt keinen Helden für den Kammerdiener; nicht aber weil jener nicht ein Held, ſondern weil dieſer — der Kammerdiener iſt, mit welchem jener nicht als Held, ſondern als Eſſender, Trinkender, ſich Kleidender, überhaupt in der Einzelnheit des Bedürfniſſes und der Vorſtellung zu thun hat. So giebt es für das Beurtheilen keine Handlung, in welcher es nicht die Seite der Einzelnheit der Individualität der allgemeinen Seite der Handlung entgegenſetzen und gegen den Handelnden den Kammerdiener der Moralität machen könnte.

Dieß beurtheilende Bewußtſeyn iſt hiermit ſelbſt *niederträchtig*, weil es die Handlung theilt und ihre Ungleichheit mit ihr ſelbſt hervorbringt und feſthält. Es iſt ferner *Heuchelei*, weil es ſolches Beurtheilen nicht für eine *andere Manier*, böſe zu ſeyn, ſondern für das *rechte Bewußtſeyn* der Handlung ausgiebt, in dieſer ſeiner Unwirklichkeit und Eitelkeit des gut und beſſer Wiſſens ſich ſelbſt über die heruntergemachten Thaten hinaufſetzt und ſein thatloſes Reden für eine vortreffliche *Wirklichkeit* genommen wiſſen will. — Hierdurch alſo dem Handelnden, welches von ihm beurtheilt wird, ſich gleich machend, wird es von dieſem als daſſelbe mit ihm erkannt. Dieſes findet ſich von jenem nicht nur aufgefaßt als ein Fremdes und mit ihm Ungleiches, ſondern vielmehr jenes nach deſſen eigner Beſchaffen-

heit mit ihm gleich. Dieſe Gleichheit anſchauend und ſie aus-ſprechend, geſteht es ſich ihm ein und erwartet ebenſo, daß das Andre, wie es ſich in der That ihm gleich geſtellt hat, ſo auch ſeine Rede erwiedern, in ihr ſeine Gleichheit ausſprechen und das anerkennende Daſeyn eintreten werde. Sein Geſtändniß iſt nicht eine Erniedrigung, Demüthigung, Wegwerfung im Verhältniſſe gegen das Andere; denn dieſes Ausſprechen iſt nicht das einſeitige, wodurch es ſeine Ungleichheit mit ihm ſetzte, ſondern allein um der Anſchauung der Gleichheit des Andern willen mit ihm ſpricht es ſich, es ſpricht ihre Gleichheit von ſeiner Seite in ſeinem Geſtändniſſe aus, und ſpricht ſie darum aus, weil die Sprache das Daſeyn des Geiſtes als unmittelbaren Selbſts iſt; es erwartet alſo, daß das Andere das Seinige zu dieſem Daſeyn beitrage.

Allein auf das Eingeſtändniß des Böſen: Ich bins, erfolgt nicht dieſe Erwiederung des gleichen Geſtändniſſes. So war es mit jenem Urtheilen nicht gemeint; im Gegentheil! Es ſtößt dieſe Gemeinſchaft von ſich und iſt das harte Herz, das für ſich iſt und die Continuität mit dem Andern verwirft. — Hierdurch kehrt ſich die Scene um. Dasjenige, das ſich bekannte, ſieht ſich zurückgeſtoßen und das Andere im Unrecht, welches das Heraustreten ſeines Innern in das Daſeyn der Rede verweigert, und dem Böſen die Schönheit ſeiner Seele, dem Bekenntniſſe aber den ſteifen Nacken des ſich gleich bleibenden Charakters und die Stummheit, ſich in ſich zu behalten und ſich nicht gegen einen Andern wegzuwerfen, entgegenſetzt. Es iſt hier die höchſte Empörung des ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſtes geſetzt; denn er ſchaut ſich als dieſes einfache Wiſſen des Selbſts im Andern an und zwar ſo, daß auch die äußere Geſtalt dieſes Andern nicht wie im Reichthume das Weſenloſe, nicht ein Ding iſt, ſondern es iſt der Gedanke, das Wiſſen ſelbſt, was ihm entgegengehalten, es iſt dieſe abſolut flüſſige Continuität des reinen Wiſſens, die ſich verweigert, ihre Mittheilung mit ihm zu ſetzen, — mit ihm,

der ſchon in ſeinem Bekenntniſſe dem abgeſonderten Fürſichſeyn entſagte, und ſich als aufgehobene Beſonderheit und hierdurch als die Continuität mit dem Andern, als Allgemeines ſetzte. Das Andere aber behält an ihm ſelbſt ſich ſein ſich nicht mittheilendes Fürſichſeyn bevor; an dem Bekennenden behält es eben daſſelbe, was aber von dieſem ſchon abgeworfen iſt. Es zeigt ſich dadurch als das geiſtverlaßne und den Geiſt verläugnende Bewußtſeyn, denn es erkennt nicht, daß der Geiſt in der abſoluten Gewißheit ſeiner ſelbſt über alle That und Wirklichkeit Meiſter iſt und ſie abwerfen und ungeſchehen machen kann. Zugleich erkennt es nicht den Widerſpruch, den es begeht, die Abwerfung, die in der Rede geſchehen iſt, nicht für das wahre Abwerfen gelten zu laſſen, während es ſelbſt die Gewißheit ſeines Geiſtes nicht in einer wirklichen Handlung, ſondern in ſeinem Innern und deſſen Daſeyn in der Rede ſeines Urtheils hat. Es iſt es alſo ſelbſt, das die Rückkehr des Andern aus der That in das geiſtige Daſeyn der Rede und in die Gleichheit des Geiſtes hemmt und durch dieſe Härte die Ungleichheit hervorbringt, welche noch vorhanden iſt.

Inſofern nun der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt, als ſchöne Seele, nicht die Kraft der Entäußerung des an ſich haltenden Wiſſens ihrer ſelbſt beſitzt, kann ſie nicht zur Gleichheit mit dem zurückgeſtoßnen Bewußtſeyn und alſo nicht zur angeſchauten Einheit ihrer ſelbſt im Andern, nicht zum Daſeyn gelangen; die Gleichheit kommt daher nur negativ, als ein geiſtloſes Seyn, zu Stande. Die wirklichkeitsloſe ſchöne Seele, in dem Widerſpruche ihres reinen Selbſts und der Nothwendigkeit deſſelben, ſich zum Seyn zu entäußern und in Wirklichkeit umzuſchlagen, in der Unmittelbarkeit dieſes feſtgehaltenen Gegenſatzes, — einer Unmittelbarkeit, die allein die Mitte und Verſöhnung des auf ſeine reine Abſtraction geſteigerten Gegenſatzes, und die reines Seyn oder das leere Nichts iſt, iſt daher als Bewußtſeyn dieſes Widerſpruchs in ſeiner unverſöhnten Unmittelbarkeit zur Verrücktheit zer-

rüttet und zerfließt in ſehnſüchtiger Schwindſucht. Es giebt damit in der That das harte Feſthalten ſeines Fürſichſeyns auf, bringt aber nur die geiſtloſe Einheit des Seyns hervor.

Die wahre, nämlich die ſelbſtbewußte und daſeyende Ausgleichung iſt nach ihrer Nothwendigkeit ſchon in dem Vorhergehenden enthalten. Das Brechen des harten Herzens und ſeine Erhebung zur Allgemeinheit iſt dieſelbe Bewegung, welche an dem Bewußtſeyn ausgedrückt war, das ſich ſelbſt bekannte. Die Wunden des Geiſtes heilen, ohne daß Narben bleiben; die That iſt nicht das Unvergängliche, ſondern wird von dem Geiſte in ſich zurückgenommen und die Seite der Einzelnheit, die an ihr, es ſey als Abſicht oder als daſeyende Negativität und Schranke derſelben vorhanden iſt, iſt das unmittelbar Verſchwindende. Das verwirklichende Selbſt, die Form ſeiner Handlung, iſt nur ein Moment des Ganzen, und ebenſo das durch Urtheil beſtimmende und den Unterſchied der einzelnen und allgemeinen Seite des Handelns feſtſetzende Wiſſen. Jenes Böſe ſetzt dieſe Entäußerung ſeiner oder ſich als Moment, hervorgelockt in das bekennende Daſeyn durch die Anſchauung ſeiner ſelbſt im Andern. Dieſem Andern aber muß, wie jenem ſein einſeitiges nicht anerkanntes Daſeyn des beſondern Fürſichſeyns, ſo ihm ſein einſeitiges nicht anerkanntes Urtheil brechen; und wie jenes die Macht des Geiſtes über ſeine Wirklichkeit darſtellt, ſo dieß die Macht über ſeinen beſtimmten Begriff.

Dieſes entſagt aber dem theilenden Gedanken und der Härte des an ihm feſthaltenden Fürſichſeyns, darum weil es in der That ſich ſelbſt im Erſten anſchaut. Dieß, das ſeine Wirklichkeit wegwirft und ſich zum aufgehobenen Dieſen macht, ſtellt ſich dadurch in der That als Allgemeines dar; es kehrt aus ſeiner äußern Wirklichkeit in ſich als Weſen zurück; das allgemeine Bewußtſeyn erkennt alſo darin ſich ſelbſt. — Die Verzeihung, die es dem erſten widerfahren läßt, iſt die Verzichtleiſtung auf ſich, auf ſein unwirkliches Weſen, indem es dieſem jenes Andere,

das wirkliches Handeln war, gleichſetzt, und das, welches von der Beſtimmung, die das Handeln im Gedanken erhielt, Böſes genannt wurde, als gut anerkennt, oder vielmehr dieſen Unterſchied des beſtimmten Gedankens und ſein fürſichſeyendes beſtimmendes Urtheil fahren läßt, wie das Andere das fürſichſeyende Beſtimmen der Handlung. — Das Wort der Verſöhnung iſt der daſeyende Geiſt, der das reine Wiſſen ſeiner ſelbſt als allgemeinen Weſens in ſeinem Gegentheile, in dem reinen Wiſſen ſeiner als der abſolut in ſich ſeyenden Einzelnheit anſchaut, — ein gegenſeitiges Anerkennen, welches der abſolute Geiſt iſt.

Er tritt ins Daſeyn nur auf der Spitze, auf welcher ſein reines Wiſſen von ſich ſelbſt der Gegenſatz und Wechſel mit ſich ſelbſt iſt. Wiſſend, daß ſein reines Wiſſen das abſtracte Weſen iſt, iſt er dieſe wiſſende Pflicht im abſoluten Gegenſatze gegen das Wiſſen, das ſich als abſolute Einzelnheit des Selbſts das Weſen zu ſeyn weiß. Jenes iſt die reine Continuität des Allgemeinen, welches die ſich als Weſen wiſſende Einzelnheit als das an ſich Nichtige, als das Böſe weiß. Dieß aber iſt die abſolute Discretion, welche ſich ſelbſt in ihrem reinen Eins abſolut und jenes Allgemeine als das Unwirkliche weiß, das nur für Andere iſt. Beide Seiten ſind zu dieſer Reinheit geläutert, worin kein ſelbſtloſes Daſeyn, kein Negatives des Bewußtſeyns mehr an ihnen iſt, ſondern jene Pflicht iſt der ſich gleichbleibende Charakter ſeines ſich ſelbſt Wiſſens, und dieſes Böſe hat ebenſo ſeinen Zweck in ſeinem Inſichſeyn, und ſeine Wirklichkeit in ſeiner Rede; der Inhalt dieſer Rede iſt die Subſtanz ſeines Beſtehens; ſie iſt die Verſicherung von der Gewißheit des Geiſtes in ſich ſelbſt. — Beide ihrer ſelbſt gewiſſen Geiſter haben keinen andern Zweck als ihr reines Selbſt, und keine andere Realität und Daſeyn als eben dieſes reine Selbſt. Aber ſie ſind noch verſchieden und die Verſchiedenheit iſt die abſolute, weil ſie in dieſem Elemente des reinen Begriffs geſetzt iſt. Sie iſt es auch nicht nur für uns ſondern für die Begriffe ſelbſt, die in dieſem

Gegenſatze ſtehen. Denn dieſe Begriffe ſind zwar beſtimmte gegen einander, aber zugleich an ſich allgemeine, ſo daß ſie den ganzen Umfang des Selbſts ausfüllen, und dieß Selbſt keinen andern Inhalt als dieſe ſeine Beſtimmtheit hat, die weder über es hinausgeht, noch beſchränkter iſt als es; denn die eine, das abſolut Allgemeine, iſt ebenſo das reine ſich ſelbſt Wiſſen, als das andere die abſolute Discretion der Einzelnheit, und beide ſind nur dieß reine ſich Wiſſen. Beide Beſtimmtheiten ſind alſo die wiſſenden reinen Begriffe, deren Beſtimmtheit ſelbſt unmittelbar Wiſſen oder deren Verhältniß und Gegenſatz das Ich iſt. Hierdurch ſind ſie für einander dieſe ſchlechthin Entgegengeſetzten; es iſt das vollkommen Innere, das ſo ſich ſelbſt gegenüber und ins Daſeyn getreten iſt; ſie machen das reine Wiſſen aus, das durch dieſen Gegenſatz als Bewußtſeyn geſetzt iſt. Aber noch iſt es nicht Selbſtbewußtſeyn. Dieſe Verwirklichung hat es in der Bewegung dieſes Gegenſatzes. Denn dieſer Gegenſatz iſt vielmehr ſelbſt die indiscrete Continuität und Gleichheit des Ich = Ich; und jedes für ſich eben durch den Widerſpruch ſeiner reinen Allgemeinheit, welche zugleich ſeiner Gleichheit mit dem Andern noch widerſtrebt und ſich davon abſondert, hebt an ihm ſelbſt ſich auf. Durch dieſe Entäußerung kehrt dieß in ſeinem Daſeyn entzweite Wiſſen in die Einheit des Selbſts zurück; es iſt das wirkliche Ich, das allgemeine ſich ſelbſt Wiſſen in ſeinem abſoluten Gegentheile, in dem inſichſeyenden Wiſſen, das um der Reinheit ſeines abgeſonderten Inſichſeyns willen ſelbſt das vollkommen Allgemeine iſt. Das verſöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengeſetzten Daſeyn ablaſſen, iſt das Daſeyn des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs, das darin ſich gleich bleibt und in ſeiner vollkommenen Entäußerung und Gegentheile die Gewißheit ſeiner ſelbſt hat; — es iſt der erſcheinende Gott mitten unter ihnen, die ſich als das reine Wiſſen wiſſen.

(CC.) Die Religion.

VII.

Die Religion.

In den bisherigen Gestaltungen, die sich im Allgemeinen als Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, Vernunft und Geist unterscheiden, ist zwar auch die Religion als Bewußtseyn des absoluten Wesens überhaupt vorgekommen; allein vom Standpunkte des Bewußtseyns aus, das sich des absoluten Wesens bewußt ist; nicht aber ist das absolute Wesen an und für sich selbst, nicht das Selbstbewußtseyn des Geistes in jenen Formen erschienen.

Schon das Bewußtseyn wird, insofern es Verstand ist, Bewußtseyn des Uebersinnlichen oder Innern des gegenständlichen Daseyns. Aber das Uebersinnliche, Ewige, oder wie man es sonst nennen mag, ist selbstlos; es ist nur erst das Allgemeine, das noch weit entfernt ist, der sich als Geist wissende Geist zu seyn. — Alsdann war das Selbstbewußtseyn, das in der Gestalt des unglücklichen Bewußtseyns seine Vollendung hat, nur der sich zur Gegenständlichkeit wieder herausringende aber sie nicht erreichende Schmerz des Geistes. Die Einheit des einzelnen Selbstbewußtseyns und seines unwandelbaren Wesens, zu der jenes sich bringt, bleibt daher ein Jenseits desselben. — Das unmittelbare Daseyn der Vernunft, die für uns aus jenem Schmerz hervorging, und ihre eigenthümlichen Gestalten haben keine Religion, weil das Selbstbewußtseyn derselben sich in der unmittelbaren Gegenwart weiß oder sucht.

Hingegen in der ſittlichen Welt ſahen wir eine Religion und zwar die Religion der Unterwelt; ſie iſt der Glauben an die furchtbare unbekannte Nacht des Schickſals und an die Eumenide des abgeſchiedenen Geiſtes; — jene die reine Negativität in der Form der Allgemeinheit, dieſe dieſelbe in der Form der Einzelnheit. Das abſolute Weſen iſt in der letztern Form alſo zwar das Selbſt und gegenwärtiges, wie das Selbſt nicht anders iſt; allein das einzelne Selbſt iſt dieſer einzelne Schatten, der die Allgemeinheit, welche das Schickſal iſt, getrennt von ſich hat. Er iſt zwar Schatten, aufgehobener Dieſer und ſomit allgemeines Selbſt; aber noch iſt jene negative Bedeutung nicht in dieſe poſitive umgeſchlagen, und daher bedeutet zugleich das aufgehobene Selbſt noch unmittelbar dieſen Beſondern und Weſenloſen. — Das Schickſal aber ohne das Selbſt bleibt die bewußtloſe Nacht, die nicht zur Unterſcheidung in ihr, noch zur Klarheit des ſich ſelbſt Wiſſens kommt.

Dieſer Glauben an das Nichts der Nothwendigkeit und an die Unterwelt wird zum Glauben an den Himmel, weil das abgeſchiedene Selbſt mit ſeiner Allgemeinheit ſich vereinen, in ihr das, was es enthält, auseinander ſchlagen und ſo ſich klar werden muß. Dieſes Reich des Glaubens aber ſahen wir nur im Elemente des Denkens ſeinen Inhalt ohne den Begriff entfalten und es darum in ſeinem Schickſale nämlich in der Religion der Aufklärung untergehen. In dieſer ſtellt ſich das überſinnliche Jenſeits des Verſtandes wieder her, aber ſo daß das Selbſtbewußtſeyn dieſſeits befriedigt ſteht und das überſinnliche das leere nicht zu erkennende noch zu fürchtende Jenſeits weder als Selbſt noch als Macht weiß.

In der Religion der Moralität iſt endlich dieß wieder hergeſtellt, daß das abſolute Weſen ein poſitiver Inhalt iſt, aber er iſt mit der Negativität der Aufklärung vereinigt. Er iſt ſein Seyn, das ebenſo ins Selbſt zurückgenommen und darin eingeſchloſſen bleibt, und ein unterſchiedener Inhalt, deſſen Theile

ebenſo unmittelbar negirt als ſie aufgeſtellt ſind. Das Schickſal aber, worin dieſe widerſprechende Bewegung verſinkt, iſt das ſeiner, als des Schickſals der Weſenheit und Wirklichkeit, bewußte Selbſt.

Der ſich ſelbſt wiſſende Geiſt iſt in der Religion unmittelbar ſein eignes reines Selbſtbewußtſeyn. Diejenigen Geſtalten deſſelben, die betrachtet worden, — der wahre, der ſich entfremdete, und der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt, — machen zuſammen ihn in ſeinem Bewußtſeyn aus, das ſeiner Welt gegenübertretend in ihr ſich nicht erkennt. Aber im Gewiſſen unterwirft er ſich wie ſeine gegenſtändliche Welt überhaupt, ſo auch ſeine Vorſtellung und ſeine beſtimmten Begriffe, und iſt nun bei ſich ſeyendes Selbſtbewußtſeyn. In dieſem hat er für ſich, als Gegenſtand vorgeſtellt, die Bedeutung, der allgemeine Geiſt zu ſeyn, der alles Weſen und alle Wirklichkeit in ſich enthält; iſt aber nicht in der Form freier Wirklichkeit oder der ſelbſtſtändig erſcheinenden Natur. Er hat zwar Geſtalt oder die Form des Seyns, indem er Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns iſt, aber weil dieſes in der Religion in der weſentlichen Beſtimmung, Selbſtbewußtſeyn zu ſeyn, geſetzt iſt, iſt die Geſtalt ſich vollkommen durchſichtig; und die Wirklichkeit, die er enthält, iſt in ihm eingeſchloſſen oder in ihm aufgehoben gerade auf die Weiſe, wie wenn wir alle Wirklichkeit ſprechen; ſie iſt die gedachte allgemeine Wirklichkeit.

Indem alſo in der Religion die Beſtimmung des eigentlichen Bewußtſeyns des Geiſtes nicht die Form des freien Andersſeyns hat, ſo iſt ſein Daſeyn von ſeinem Selbſtbewußtſeyn unterſchieden und ſeine eigentliche Wirklichkeit fällt außer der Religion; es iſt wohl Ein Geiſt beider, aber ſein Bewußtſeyn umfaßt nicht beide zumal, und die Religion erſcheint als ein Theil des Daſeyns und Thuns und Treibens, deſſen anderer Theil das Leben in ſeiner wirklichen Welt iſt. Wie wir nun es wiſſen, daß der Geiſt in ſeiner Welt und der ſeiner als Geiſt bewußte Geiſt

oder der Geiſt in der Religion daſſelbe ſind, ſo beſteht die Vollendung der Religion darin, daß beides einander gleich werde, nicht nur daß ſeine Wirklichkeit von der Religion befaßt iſt, ſondern umgekehrt, daß er ſich als ſeiner ſelbſtbewußter Geiſt wirklich und Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns werde. — Inſofern der Geiſt in der Religion ſich ihm ſelbſt vorſtellt, iſt er zwar Bewußtſeyn, und die in ihr eingeſchloſſene Wirklichkeit iſt die Geſtalt und das Kleid ſeiner Vorſtellung. Der Wirklichkeit widerfährt aber in dieſer Vorſtellung nicht ihr vollkommenes Recht, nämlich nicht nur Kleid zu ſeyn, ſondern ſelbſtſtändiges freies Daſeyn; und umgekehrt iſt ſie, weil ihr die Vollendung in ihr ſelbſt mangelt, eine beſtimmte Geſtalt, die nicht dasjenige erreicht, was ſie darſtellen ſoll, nämlich den ſeiner ſelbſtbewußten Geiſt. Daß ſeine Geſtalt ihn ſelbſt ausdrückte, müßte ſie ſelbſt nichts anderes ſeyn als er, und er ſich ſo erſchienen oder wirklich ſeyn, wie er in ſeinem Weſen iſt. Dadurch allein würde auch das erreicht, was die Forderung des Gegentheils zu ſeyn ſcheinen kann, nämlich daß der Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns die Form freier Wirklichkeit zugleich hat; aber nur der Geiſt, der ſich als abſoluter Geiſt Gegenſtand iſt, iſt ſich eine ebenſo freie Wirklichkeit, als er darin ſeiner ſelbſt bewußt bleibt.

Indem zunächſt das Selbſtbewußtſeyn und das eigentliche Bewußtſeyn, die Religion und der Geiſt in ſeiner Welt oder das Daſeyn des Geiſtes unterſchieden wird, ſo beſteht das letztere in dem Ganzen des Geiſtes, inſofern ſeine Momente als auseinander tretend und jedes für ſich ſich darſtellt. Die Momente aber ſind das Bewußtſeyn, das Selbſtbewußtſeyn, die Vernunft und der Geiſt; — der Geiſt nämlich als unmittelbarer Geiſt, der noch nicht das Bewußtſeyn des Geiſtes iſt. Ihre zuſammengefaßte Totalität macht den Geiſt in ſeinem weltlichen Daſeyn überhaupt aus; der Geiſt als ſolcher enthält die bisherigen Geſtaltungen in den allgemeinen Beſtimmungen, den ſo eben genannten Momenten. Die Religion ſetzt den ganzen

Ablauf derſelben voraus, und iſt die einfache Totalität oder das abſolute Selbſt derſelben. — Der Verlauf derſelbeu iſt übrigens im Verhältniſſe zur Religion nicht in der Zeit vorzuſtellen. Der ganze Geiſt nur iſt in der Zeit, und die Geſtalten, welche Geſtalten des ganzen Geiſtes als ſolchen ſind, ſtellen ſich in einer Aufeinanderfolge dar; denn nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit und daher die Form der reinen Freiheit gegen Anderes, die ſich als Zeit ausdrückt. Aber die Momente deſſelben, Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn, Vernunft und Geiſt, haben, weil ſie Momente ſind, kein von einander verſchiedenes Daſeyn. — Wie der Geiſt von ſeinen Momenten unterſchieden wurde, ſo iſt noch drittens von dieſen Momenten ſelbſt ihre vereinzelte Beſtimmung zu unterſcheiden. Jedes jener Momente ſahen wir nämlich wieder an ihm ſelbſt ſich in einem eigenen Verlaufe unterſcheiden und verſchieden geſtalten; wie z. B. am Bewußtſeyn die ſinnliche Gewißheit und die Wahrnehmung ſich unterſchied. Dieſe letztern Seiten treten in der Zeit auseinander und gehören einem beſondern Ganzen an. — Denn der Geiſt ſteigt aus ſeiner Allgemeinheit durch die Beſtimmnng zur Einzelnheit herab. Die Beſtimmug oder Mitte iſt Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn u. ſ. f. Die Einzelnheit aber machen die Geſtalten dieſer Momente aus. Dieſe ſtellen daher den Geiſt in ſeiner Einzelnheit oder Wirklichkeit dar und unterſcheiden ſich in der Zeit, ſo jedoch, daß die folgende die vorhergehenden an ihr behält.

Wenn daher die Religion die Vollendung des Geiſtes iſt, worin die einzelnen Momente deſſelben, Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn, Vernunft und Geiſt, als in ihren Grund zurückgehen und zurückgegangen ſind, ſo machen ſie zuſammen die daſeyende Wirklichkeit des ganzen Geiſtes aus, welcher nur iſt als die unterſcheidende und in ſich zurückgehende Bewegung dieſer ſeiner Seiten. Das Werden der Religion überhaupt iſt in der Bewegung der allgemeinen Momente enthalten. Indem aber jedes dieſer Attribute, wie es nicht nur im Allgemeinen ſich

bestimmt, sondern wie es an und für sich ist, d. h. wie es in sich selbst sich als Ganzes verläuft, dargestellt wurde, so ist damit auch nicht nur das Werden der Religion überhaupt entstanden, sondern jene vollständigen Verläufe der einzelnen Seiten enthalten zugleich die Bestimmtheiten der Religion selbst. Der ganze Geist, der Geist der Religion, ist wieder die Bewegung aus seiner Unmittelbarkeit zum Wissen dessen zu gelangen, was er an sich oder unmittelbar ist, und es zu erreichen, daß die Gestalt, in welcher er für sein Bewußtseyn erscheint, seinem Wesen vollkommen gleiche und er sich anschaue, wie er ist. — In diesem Werden ist er also selbst in bestimmten Gestalten, welche die Unterschiede dieser Bewegung ausmachen: zugleich hat damit die bestimmte Religion ebenso einen bestimmten wirklichen Geist. Wenn also dem sich wissenden Geiste überhaupt Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, Vernunft und Geist angehören, so gehören den bestimmten Gestalten des sich wissenden Geistes die bestimmten Formen an, welche sich innerhalb des Bewußtseyns, Selbstbewußtseyns, der Vernunft und des Geistes an jedem besonders entwickelten. Die bestimmte Gestalt der Religion greift für ihren wirklichen Geist aus den Gestalten eines jeden seiner Momente diejenige heraus, welche ihr entspricht. Die Eine Bestimmtheit der Religion greift durch alle Seiten ihres wirklichen Daseyns hindurch und drückt ihnen dieß gemeinschaftliche Gepräge auf.

Auf diese Weise ordnen sich nun die Gestalten, die bis hierher auftraten, anders, als sie in ihrer Reihe erschienen, worüber vorher noch das Nöthige kurz zu bemerken ist. — In der betrachteten Reihe bildete sich jedes Moment, sich in sich vertiefend, zu einem Ganzen in seinem eigenthümlichen Princip aus; und das Erkennen war die Tiefe oder der Geist, worin sie, die für sich kein Bestehen haben, ihre Substanz hatten. Diese Substanz ist aber nunmehr herausgetreten; sie ist die Tiefe des seiner selbst gewissen Geistes, welche es dem einzelnen Princip nicht gestattet,

ſich zu iſoliren und in ſich ſelbſt zum Ganzen zu machen, ſondern dieſe Momente alle in ſich verſammelnd und zuſammenhaltend ſchreitet ſie in dieſem geſammten Reichthum ihres wirklichen Geiſtes fort und alle ſeine beſonderen Momente nehmen und empfangen gemeinſchaftlich die gleiche Beſtimmtheit des Ganzen in ſich. — Dieſer ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt und ſeine Bewegung iſt ihre wahrhafte Wirklichkeit und das An- und Fürſichſeyn, das jedem Einzelnen zukommt. — Wenn alſo die bisherige Eine Reihe in ihrem Fortſchreiten durch Knoten die Rückgänge in ihr bezeichnete, aber aus ihnen ſich wieder in Eine Länge fortſetzte, ſo iſt ſie nunmehr gleichſam an dieſen Knoten, den allgemeinen Momenten, gebrochen und in viele Linien zerfallen, welche in Einen Bund zuſammengefaßt ſich zugleich ſymmetriſch vereinen, ſo daß die gleichen Unterſchiede, in welche jede beſondere innerhalb ihrer ſich geſtaltete, zuſammentreffen. — Es erhellt übrigens aus der ganzen Darſtellung von ſelbſt, wie dieſe hier vorgeſtellte Beiordnung der allgemeinen Richtungen zu verſtehen iſt, daß es überflüſſig wird, die Bemerkung zu machen, daß dieſe Unterſchiede weſentlich nur als Momente des Werdens, nicht als Theile zu faſſen ſind; an dem wirklichen Geiſte ſind ſie Attribute ſeiner Subſtanz; an der Religion aber vielmehr nur Prädikate des Subjects. — Eben ſo ſind an ſich oder für uns wohl alle Formen überhaupt im Geiſte und in jedem enthalten; aber es kommt bei ſeiner Wirklichkeit überhaupt allein darauf an, welche Beſtimmtheit für ihn in ſeinem Bewußtſeyn iſt, in welcher er ſein Selbſt ausgedrückt oder in welcher Geſtalt er ſein Weſen weiß.

Der Unterſchied, der zwiſchen dem wirklichen Geiſte und ihm, der ſich als Geiſt weiß, oder zwiſchen ſich ſelbſt als Bewußtſeyn und als Selbſtbewußtſeyn gemacht wurde, iſt in dem Geiſte aufgehoben, der ſich nach ſeiner Wahrheit weiß; ſein Bewußtſeyn und ſein Selbſtbewußtſeyn ſind ausgeglichen. Wie aber hier die Religion erſt unmittelbar iſt, iſt dieſer Unterſchied noch nicht in den Geiſt zurückgegangen. Es iſt nur der Begriff der Re-

ligion gesetzt; in diesem ist das Wesen das Selbstbewußtseyn, das sich alle Wahrheit ist und in dieser alle Wirklichkeit enthält. Dieses Selbstbewußtseyn hat als Bewußtseyn sich zum Gegenstande; der erst sich unmittelbar wissende Geist ist sich also Geist in der Form der Unmittelbarkeit und die Bestimmtheit der Gestalt, worin er sich erscheint, ist die des Seyns. Dieß Seyn ist zwar weder mit der Empfindung oder dem mannigfaltigen Stoffe, noch mit sonstigen einseitigen Momenten, Zwecken und Bestimmungen erfüllt, sondern mit dem Geiste, und wird von sich als alle Wahrheit und Wirklichkeit gewußt. Diese Erfüllung ist auf diese Weise ihrer Gestalt, er als Wesen seinem Bewußtseyn nicht gleich. Er ist erst als absoluter Geist wirklich, indem er, wie er in der Gewißheit seiner selbst, sich auch in seiner Wahrheit ist, oder die Extreme, in die er sich als Bewußtseyn theilt, in Geistesgestalt für einander sind. Die Gestaltung, welche der Geist als Gegenstand seines Bewußtseyns annimmt, bleibt von der Gewißheit des Geistes als von der Substanz erfüllt; durch diesen Inhalt verschwindet dieß, daß der Gegenstand zur reinen Gegenständlichkeit, zur Form der Negativität des Selbstbewußtseyns herabsänke. Die unmittelbare Einheit des Geistes mit sich selbst ist die Grundlage oder reines Bewußtseyn, innerhalb dessen das Bewußtseyn auseinander tritt. Auf diese Weise in sein reines Selbstbewußtseyn eingeschlossen existirt er in der Religion nicht als der Schöpfer einer Natur überhaupt; sondern was er in dieser Bewegung hervorbringt, sind seine Gestalten als Geister, die zusammen die Vollständigkeit seiner Erscheinung ausmachen und diese Bewegung selbst ist das Werden seiner vollkommenen Wirklichkeit durch die einzelnen Seiten derselben, oder seine unvollkommenen Wirklichkeiten.

Die erste Wirklichkeit desselben ist der Begriff der Religion selbst, oder sie als unmittelbare und also natürliche Religion; in ihr weiß der Geist sich als seinen Gegenstand in natürlicher oder unmittelbarer Gestalt. Die zweite aber ist noth-

wendig dieſe, ſich in der Geſtalt der aufgehobenen Natürlichkeit oder des Selbſts zu wiſſen. Sie iſt alſo die künſtliche Religion; denn zur Form des Selbſts erhebt ſich die Geſtalt durch das Hervorbringen des Bewußtſeyns, wodurch dieſes in ſeinem Gegenſtande ſein Thun oder das Selbſt anſchaut. Die dritte endlich hebt die Einſeitigkeit der beiden erſten auf; das Selbſt iſt ebenſowohl ein unmittelbares als die Unmittelbarkeit Selbſt iſt. Wenn in der erſtern der Geiſt überhaupt in der Form des Bewußtſeyns, in der zweiten — des Selbſtbewußtſeyns iſt, ſo iſt er in der dritten in der Form der Einheit beider; er hat die Geſtalt des An- und Fürſichſeyns; und indem er alſo vorgeſtellt iſt, wie er an und für ſich iſt, ſo iſt dieß die offenbare Religion. Obwohl er aber in ihr zu ſeiner wahren Geſtalt gelangt, ſo iſt eben die Geſtalt ſelbſt und die Vorſtellung noch die unüberwundene Seite, von der er in den Begriff übergehen muß, um die Form der Gegenſtändlichkeit in ihm ganz aufzulöſen, in ihm, der ebenſo dieß ſein Gegentheil in ſich ſchließt. Alsdann hat der Geiſt den Begriff ſeiner ſelbſt erfaßt, wie wir nur erſt ihn erfaßt haben, und ſeine Geſtalt oder das Element ſeines Daſeyns, indem ſie der Begriff iſt, iſt er ſelbſt.

A.

Natürliche Religion.

Der den Geiſt wiſſende Geiſt iſt Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt und iſt ſich in der Form des Gegenſtändlichen, er iſt; und iſt zugleich das Fürſichſeyn. Er iſt für ſich, er iſt die Seite des Selbſtbewußtſeyns und zwar gegen die Seite ſeines Bewußtſeyns oder des ſich auf ſich als Gegenſtand Beziehens. In ſeinem Bewußtſeyn iſt die Entgegenſetzung und hierdurch die Beſtimmtheit der Geſtalt, in welcher er ſich erſcheint und weiß. Um dieſe iſt es in dieſer Betrachtung der Religion allein zu thun, denn ſein ungeſtaltetes Weſen oder ſein reiner Begriff hat ſich

ſchon ergeben. Der Unterſchied des Bewußtſeyns und Selbſtbewußtſeyns fällt aber zugleich innerhalb des letztern; die Geſtalt der Religion enthält nicht das Daſeyn des Geiſtes, wie er vom Gedanken freie Natur, noch wie er vom Daſeyn freier Gedanke iſt; ſondern ſie iſt das im Denken erhaltene Daſeyn, ſo wie ein Gedachtes, das ſich da iſt. — Nach der Beſtimmtheit dieſer Geſtalt, in welcher der Geiſt ſich weiß, unterſcheidet ſich eine Religion von einer andern; allein es iſt zugleich zu bemerken, daß die Darſtellung dieſes ſeines Wiſſens von ſich nach dieſer einzelnen Beſtimmtheit in der That nicht das Ganze einer wirklichen Religion erſchöpft. Die Reihe der verſchiedenen Religionen, die ſich ergeben werden, ſtellt ebenſoſehr wieder nur die verſchiedenen Seiten einer einzigen und zwar jeder einzelnen dar und die Vorſtellungen, welche eine wirkliche Religion vor einer andern auszuzeichnen ſcheinen, kommen in jeder vor. Allein zugleich muß die Verſchiedenheit auch als eine Verſchiedenheit der Religion betrachtet werden. Denn indem der Geiſt ſich im Unterſchiede ſeines Bewußtſeyns und ſeines Selbſtbewußtſeyns befindet, ſo hat die Bewegung das Ziel, dieſen Hauptunterſchied aufzuheben und der Geſtalt, die Gegenſtand des Bewußtſeyns iſt, die Form des Selbſtbewußtſeyns zu geben. Dieſer Unterſchied iſt aber nicht dadurch ſchon aufgehoben, daß die Geſtalten, die jenes enthält, auch das Moment des Selbſts an ihnen haben und der Gott als Selbſtbewußtſeyn vorgeſtellt wird. Das vorgeſtellte Selbſt iſt nicht das wirkliche; daß es, wie jede andere nähere Beſtimmung der Geſtalt, dieſer in Wahrheit angehöre, muß es Theils durch das Thun des Selbſtbewußtſeyns in ſie geſetzt werden, Theils muß die niedrige Beſtimmung von der höheren aufgehoben und begriffen zu ſeyn ſich zeigen. Denn das Vorgeſtellte hört nur dadurch auf, vorgeſtelltes und ſeinem Wiſſen fremd zu ſeyn, daß das Selbſt es hervorgebracht hat, und alſo die Beſtimmung des Gegenſtandes als die ſeinige, ſomit ſich in ihm anſchaut. — Durch dieſe Thätigkeit iſt die niedrigere Beſtimmung

zugleich verſchwunden; denn das Thun iſt das negative, das ſich auf Koſten eines Andern ausführt; inſofern ſie auch noch vorkommt, ſo iſt ſie in die Unweſentlichkeit zurückgetreten; ſo wie dagegen, wo die niedrigere noch herrſchend iſt, die höhere aber auch vorkommt, die eine ſelbſtlos neben der andern Platz hat. Wenn daher die verſchiedenen Vorſtellungen innerhalb einer einzelnen Religion zwar die ganze Bewegung ihrer Formen darſtellen, ſo iſt der Charakter einer jeden durch die beſondere Einheit des Bewußtſeyns und des Selbſtbewußtſeyns beſtimmt, das iſt, dadurch daß das letztere die Beſtimmung des Gegenſtandes des erſtern in ſich gefaßt, ſie durch ſein Thun ſich vollkommen angeeignet und ſie als die weſentliche gegen die andern weiß. — Die Wahrheit des Glaubens an eine Beſtimmung des religiöſen Geiſtes zeigt ſich darin, daß der wirkliche Geiſt ſo beſchaffen iſt, wie die Geſtalt, in der er ſich in der Religion anſchaut, — wie z. B. die Menſchwerdung Gottes, die in der morgenländiſchen Religion vorkommt, keine Wahrheit hat, weil ihr wirklicher Geiſt ohne dieſe Verſöhnung iſt. — Hierher gehört es nicht, von der Totalität der Beſtimmungen zu der einzelnen zurückzukehren und zu zeigen, in welcher Geſtalt innerhalb ihrer und ihrer beſondern Religion die Vollſtändigkeit der übrigen enthalten iſt. Die höhere Form unter eine niedrigere zurückgeſtellt entbehrt ihrer Bedeutung für den ſelbſtbewußten Geiſt, gehört ihm nur oberflächlich und ſeiner Vorſtellung an. Sie iſt in ihrer eigenthümlichen Bedeutung und da zu betrachten, wo ſie Princip dieſer beſondern Religion und durch ihren wirklichen Geiſt bewährt iſt.

a. Das Lichtweſen.

Der Geiſt, als das Weſen, welches Selbſtbewußtſeyn iſt, — oder das ſelbſtbewußte Weſen, welches alle Wahrheit iſt und alle Wirklichkeit als ſich ſelbſt weiß, iſt gegen die Realität, die er in der Bewegung ſeines Bewußtſeyns ſich giebt, nur erſt ſein Begriff, und dieſer Begriff iſt gegen den Tag dieſer Entfaltung die Nacht ſeines Weſens, gegen das Daſeyn ſeiner Mo-

mente als selbstständiger Gestalten das schöpferische Geheimniß seiner Geburt. Dieß Geheimniß hat in sich selbst seine Offenbarung; denn das Daseyn hat in diesem Begriffe seine Nothwendigkeit, weil er der sich wissende Geist ist, also in seinem Wesen das Moment hat, Bewußtseyn zu seyn und sich gegenständlich vorzustellen. — Es ist das reine Ich, das in seiner Entäußerung, in sich als allgemeinem Gegenstande die Gewißheit seiner selbst hat, oder dieser Gegenstand ist für es die Durchdringung alles Denkens und aller Wirklichkeit.

In der unmittelbaren ersten Entzweiung des sich wissenden absoluten Geistes hat seine Gestalt diejenige Bestimmung, welche dem unmittelbaren Bewußtseyn oder der sinnlichen Gewißheit zukommt. Er schaut sich in der Form des Seyns an, jedoch nicht des geistlosen mit zufälligen Bestimmungen der Empfindung erfüllten Seyns, das der sinnlichen Gewißheit angehört, sondern es ist das mit dem Geiste erfüllte Seyn. Es schließt ebenso die Form in sich, welche an dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn vorkam, die Form des Herrn gegen das von seinem Gegenstande zurücktretende Selbstbewußtseyn des Geistes. — Dieß mit dem Begriffe des Geistes erfüllte Seyn ist also die Gestalt der einfachen Beziehung des Geistes auf sich selbst, oder die Gestalt der Gestaltlosigkeit. Sie ist vermöge dieser Bestimmung das reine alles enthaltende und erfüllende Lichtwesen des Aufgangs, das sich in seiner formlosen Substantialität erhält. Sein Andersseyn ist das ebenso einfache Negative, die Finsterniß; die Bewegungen seiner eigenen Entäußerung, seine Schöpfungen in dem widerstandlosen Elemente seines Andersseyns sind Lichtgüsse, sie sind in ihrer Einfachheit zugleich sein Fürsichwerden und Rückkehr aus seinem Daseyn, die Gestaltung verzehrende Feuerströme. Der Unterschied, den es sich giebt, wuchert zwar in der Substanz des Daseyns fort und gestaltet sich zu den Formen der Natur; aber die wesentliche Einfachheit seines Denkens schweift bestandlos und unverständig in ihnen umher, erweitert ihre Gren-

zen zum Maaßlosen und löst ihre zur Pracht gesteigerte Schönheit in ihrer Erhabenheit auf.

Der Inhalt, den dieß reine Seyn entwickelt, oder sein Wahrnehmen ist daher ein wesenloses Beiherspielen an dieser Substanz, die nur aufgeht, ohne in sich niederzugehen, Subject zu werden und durch das Selbst ihre Unterschiede zu befestigen. Ihre Bestimmungen sind nur Attribute, die nicht zur Selbstständigkeit gedeihen, sondern nur Namen des vielnamigen Einen bleiben. Dieses ist mit den mannigfachen Kräften des Daseyns und den Gestalten der Wirklichkeit als mit einem selbstlosen Schmucke angekleidet; sie sind nur eignen Willens entbehrende Boten seiner Macht, Anschauungen seiner Herrlichkeit und Stimmen seines Preises.

Dieß taumelnde Leben aber muß sich zum Fürsichseyn bestimmen und seinen verschwindenden Gestalten Bestehen geben. Das unmittelbare Seyn, in welchem es sich seinem Bewußtseyn gegenüberstellt, ist selbst die negative Macht, die seine Unterschiede auflöst. Es ist also in Wahrheit das Selbst; und der Geist geht darum dazu über, sich in der Form des Selbsts zu wissen. Das reine Licht wirft seine Einfachheit als eine Unendlichkeit von Formen auseinander und giebt sich dem Fürsichseyn zum Opfer dar, daß das Einzelne sich das Bestehen an seiner Substanz nehme.

b. Die Pflanze und das Thier.

Der selbstbewußte Geist, der aus dem gestaltlosen Wesen in sich gegangen oder seine Unmittelbarkeit zum Selbst überhaupt erhoben, bestimmt seine Einfachheit als eine Mannigfaltigkeit des Fürsichseyns und ist die Religion der geistigen Wahrnehmung, worin er in die zahllose Vielheit schwächerer und kräftigerer, reicherer und ärmerer Geister zerfällt. Dieser Pantheismus, zunächst das ruhige Bestehen dieser Geisteratomen, wird zur feindseligen Bewegung in sich selbst. Die Unschuld der Blumenreligion, die nur selbstlose Vorstellung des Selbsts ist, geht in den

Ernſt des kämpfenden Lebens, in die Schuld der Thierreligion, die Ruhe und Ohnmacht der anſchauenden Individualität in das zerſtörende Fürſichſeyn über. — Es hilft nichts, den Dingen der Wahrnehmung den Tod der Abſtraction genommen und ſie zu Weſen geiſtiger Wahrnehmung erhoben zu haben; die Beſeelung dieſes Geiſterreichs hat ihn durch die Beſtimmtheit und die Negativität an ihr, die über die unſchuldige Gleichgültigkeit derſelben übergreift. Durch ſie wird die Zerſtreuung in die Mannigfaltigkeit der ruhigen Pflanzen-Geſtalten eine feindſelige Bewegung, worin ſich der Haß ihres Fürſichſeyns aufreibt. — Das wirkliche Selbſtbewußtſeyn dieſes zerſtreuten Geiſtes iſt eine Menge vereinzelter ungeſelliger Völkergeiſter, die in ihrem Haſſe ſich auf den Tod bekämpfen und beſtimmter Thiergeſtalten als ihres Weſens ſich bewußt werden, denn ſie ſind nichts anderes als Thiergeiſter, ſich abſondernde ihrer ohne Allgemeinheit bewußte Thierleben.

In dieſem Haſſe reibt ſich aber die Beſtimmtheit des rein negativen Fürſichſeyns auf und durch dieſe Bewegung des Begriffs tritt der Geiſt in eine andere Geſtalt. Das aufgehobene Fürſichſeyn iſt die Form des Gegenſtandes, die durch das Selbſt hervorgebracht oder die vielmehr das hervorgebrachte, ſich auftreibende d. h. zum Dinge werdende Selbſt iſt. Ueber die nur zerreißenden Thiergeiſter behält daher der Arbeitende die Oberhand, deſſen Thun nicht nur negativ, ſondern beruhigt und poſitiv iſt. Das Bewußtſeyn des Geiſtes iſt alſo nunmehr die Bewegung, die über das unmittelbare Anſichſeyn wie über das abſtracte Fürſichſeyn hinaus iſt. Indem das Anſich zu einer Beſtimmtheit durch den Gegenſatz herabgeſetzt iſt, iſt es nicht mehr die eigene Form des abſoluten Geiſtes, ſondern eine Wirklichkeit, die ſein Bewußtſeyn ſich entgegengeſetzt als das gemeine Daſeyn vorfindet, ſie aufhebt und ebenſo nicht nur dieß aufhebende Fürſichſeyn iſt, ſondern auch ſeine Vorſtellung, das zur Form eines Gegenſtandes herausgeſetzte Fürſichſeyn, hervorbringt. Dieß Hervor-

bringen ist jedoch noch nicht das vollkommene, sondern eine bedingte Thätigkeit und das Formiren eines Vorhandenen.

c. Der Werkmeister.

Der Geist erscheint also hier als der Werkmeister, und sein Thun, wodurch er sich selbst als Gegenstand hervorbringt, aber den Gedanken seiner noch nicht erfaßt hat, ist ein instinktartiges Arbeiten, wie die Bienen ihre Zellen bauen.

Die erste Form, weil sie die unmittelbare ist, ist sie die abstracte des Verstandes und das Werk noch nicht an ihm selbst vom Geiste erfüllt. Die Krystalle der Pyramiden und Obelisken, einfache Verbindungen gerader Linien mit ebnen Oberflächen und gleichen Verhältnissen der Theile, an denen die Incommensurabilität des Runden vertilgt ist, sind die Arbeiten dieses Werkmeisters der strengen Form. Um der bloßen Verständigkeit der Form willen ist sie nicht ihre Bedeutung an ihr selbst, nicht das geistige Selbst. Die Werke empfangen also nur den Geist entweder in sich als einen fremden abgeschiedenen Geist, der seine lebendige Durchdringung mit der Wirklichkeit verlassen, selbst todt in diese des Lebens entbehrenden Krystalle einkehrt; — oder sie beziehen sich äußerlich auf ihn als auf einen solchen, der selbst äußerlich und nicht als Geist da ist — als auf das aufgehende Licht, das seine Bedeutung auf sie wirft.

Die Trennung, von welcher der arbeitende Geist ausgeht, des Ansichseyns, das zum Stoffe wird, den er verarbeitet, — und des Fürsichseyns, welche die Seite des arbeitenden Selbstbewußtseyns ist, ist ihm in seinem Werke gegenständlich geworden. Seine fernere Bemühung muß dahin gehen, diese Trennung der Seele und des Leibes aufzuheben, jene an ihr selbst zu bekleiden und zu gestalten, diesen aber zu beseelen. Beide Seiten, indem sie einander näher gebracht werden, behalten dabei die Bestimmtheit des vorgestellten Geistes und seiner umgebenden Hülle gegen einander; seine Einigkeit mit sich selbst enthält diesen Gegensatz der Einzelnheit und Allgemeinheit. Indem das Werk in seinen

Seiten sich selbst nähert, so geschieht dadurch zugleich auch das Andere, daß es dem arbeitenden Selbstbewußtseyn näher tritt und dieses zum Wissen seiner, wie es an und für sich ist, in dem Werke gelangt. So aber macht es nur erst die abstracte Seite der Thätigkeit des Geistes aus, welche nicht in sich selbst noch ihren Inhalt, sondern an seinem Werke, das ein Ding ist, weiß. Der Werkmeister selbst, der ganze Geist, ist noch nicht erschienen, sondern ist das noch innere verborgene Wesen, welches als Ganzes, nur zerlegt in das thätige Selbstbewußtseyn und in seinen hervorgebrachten Gegenstand, vorhanden ist.

Die umgebende Behausung also, die äußere Wirklichkeit, die nur erst in die abstracte Form des Verstandes erhoben ist, arbeitet der Werkmeister zur beseeltern Form aus. Er verwendet das Pflanzenleben dazu, das nicht mehr wie dem frühern unmächtigen Pantheismus heilig ist, sondern von ihm, der sich als das fürsichseyende Wesen erfaßt, als etwas Brauchbares genommen und zur Außenseite und Zierde zurückgesetzt wird. Es wird aber nicht unverändert verwendet, sondern der Arbeiter der selbstbewußten Form vertilgt zugleich die Vergänglichkeit, welche die unmittelbare Existenz dieses Lebens an ihm hat, und nähert seine organischen Formen den strengern und allgemeinern des Gedankens. Die organische Form, die freigelassen in der Besonderheit fortwuchert, ihrer Seits von der Form des Gedankens unterjocht, erhebt anderer Seits diese geradlinigten und ebnen Gestalten zur beseeltern Rundung, — eine Vermischung, welche die Wurzel der freien Architectur wird.

Diese Wohnung, die Seite des allgemeinen Elements oder der unorganischen Natur des Geistes schließt nun auch eine Gestalt der Einzelnheit in sich, die den vorher von dem Daseyn abgeschiednen ihm innern oder äußerlichen Geist der Wirklichkeit näher bringt und dadurch das Werk dem thätigen Selbstbewußtseyn gleicher macht. Der Arbeiter greift zuerst zur Form des Fürsichseyns überhaupt, zur Thiergestalt. Daß er sich seiner nicht mehr unmittelbar im Thierleben bewußt ist, beweist er da-

durch, daß er gegen dieſes ſich als die hervorbringende Kraft konſtituirt und in ihm als ſeinem Werke ſich weiß; wodurch ſie zugleich eine aufgehobne und die Hieroglyphe einer andern Bedeutung, eines Gedankens wird. Daher wird ſie auch nicht mehr allein und ganz vom Arbeiter gebraucht, ſondern mit der Geſtalt des Gedankens, mit der menſchlichen, vermiſcht. Noch fehlt dem Werke aber die Geſtalt und Daſeyn, worin das Selbſt als Selbſt exiſtirt; — es fehlt ihm noch dieß, an ihm ſelbſt es auszuſprechen, daß es eine innere Bedeutung in ſich ſchließt, es fehlt ihm die Sprache, das Element, worin der erfüllende Sinn ſelbſt vorhanden iſt. Das Werk daher, wenn es ſich von dem Thieriſchen auch ganz gereinigt und die Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns allein an ihm trägt, iſt die noch tonloſe Geſtalt, die des Strahls der aufgehenden Sonne bedarf, um Ton zu haben, der vom Lichte erzeugt auch nur Klang und nicht Sprache iſt, nur ein äußeres Selbſt, nicht das innere zeigt.

Dieſem äußern Selbſt der Geſtalt ſteht die andere gegenüber, welche anzeigt, ein Inneres an ihr zu haben. Die in ihr Weſen zurückgehende Natur ſetzt ihre lebendige ſich vereinzelnde und in ihrer Bewegung ſich verwirrende Mannigfaltigkeit zu einem unweſentlichen Gehäuſe herab, das die Decke des Innern iſt; und dieſes Innere iſt zunächſt noch die einfache Finſterniß, das Unbewegte, der ſchwarze formloſe Stein.

Beide Darſtellungen enthalten die Innerlichkeit und das Daſeyn, — die beiden Momente des Geiſtes; und beide Darſtellungen beide zugleich im entgegengeſetzten Verhältniſſe, das Selbſt ſowohl als Inneres wie als Aeußeres. Beides iſt zu vereinigen. — Die Seele der menſchlich geformten Bildſäule kommt noch nicht aus dem Innern, iſt noch nicht die Sprache, das Daſeyn, das an ihm ſelbſt innerlich iſt, — und das Innere des vielformigen Daſeyns iſt noch das Tonloſe, ſich nicht in ſich ſelbſt Unterſcheidende und von ſeinem Aeußern, dem alle Unterſchiede gehören, noch Getrennte. — Der Werkmeiſter vereint daher beides

in der Vermischung der natürlichen und der selbstbewußten Gestalt, und diese zweideutigen sich selbst räthselhaften Wesen, das Bewußte ringend mit dem Bewußtlosen, das einfache Innere mit dem vielgestalteten Aeußern, die Dunkelheit des Gedankens mit der Klarheit der Aeußerung paarend, brechen in die Sprache tiefer schwerverständlicher Weisheit aus.

In diesem Werke hört die instinktartige Arbeit auf, die dem Selbstbewußtseyn gegenüber das bewußtlose Werk erzeugte; denn in ihm kommt der Thätigkeit des Werkmeisters, welche das Selbstbewußtseyn ausmacht, ein ebenso selbstbewußtes sich aussprechendes Inneres entgegen. Er hat sich darin zu der Entzweiung seines Bewußtseyns emporgearbeitet, worin der Geist dem Geiste begegnet. In dieser Einheit des selbstbewußten Geistes mit sich selbst, insofern er sich Gestalt und Gegenstand seines Bewußtseyns ist, reinigen sich also seine Vermischungen mit der bewußtlosen Weise der unmittelbaren Naturgestalt. Diese Ungeheuer an Gestalt, Rede und That lösen sich zur geistigen Gestaltung auf, — einem Aeußern, das in sich gegangen, — einem Innern, das sich aus sich und an sich selbst äußert; zum Gedanken, der sich gebährendes und seine Gestalt ihm gemäß erhaltendes und klares Daseyn ist. Der Geist ist *Künstler*.

B.

Die Kunst-Religion.

Der Geist hat seine Gestalt, in welcher er für sein Bewußtseyn ist, in die Form des Bewußtseyns selbst erhoben und bringt eine solche sich hervor. Der Werkmeister hat das *synthetische* Arbeiten, das *Vermischen* der fremdartigen Formen des Gedankens und des Natürlichen aufgegeben; indem die Gestalt die Form der selbstbewußten Thätigkeit gewonnen, ist er geistiger Arbeiter geworden.

Fragen wir darnach, welches der *wirkliche* Geist ist, der in der Kunstreligion das Bewußtseyn seines absoluten Wesens hat, so ergiebt sich, daß es der *sittliche* oder der *wahre* Geist ist.

Er iſt nicht nur die allgemeine Subſtanz aller Einzelnen, ſondern indem ſie für das wirkliche Bewußtſeyn die Geſtalt des Bewußtſeyns hat, ſo heißt dieß ſoviel, daß ſie, die Individualiſation hat, von ihnen als ihr eignes Weſen und Werk gewußt wird. Weder iſt ſie ſo für ſie das Lichtweſen, in deſſen Einheit das Fürſichſeyn des Selbſtbewußtſeyns nur negativ, nur vergehend enthalten iſt und den Herrn ſeiner Wirklichkeit anſchaut, — noch iſt ſie das raſtloſe Verzehren ſich haſſender Völker, — noch die Unterjochung derſelben zu Kaſten, die zuſammen den Schein der Organiſation eines vollendeten Ganzen ausmachen, dem aber die allgemeine Freiheit der Individuen fehlt. Sondern er iſt das freie Volk, worin die Sitte die Subſtanz aller ausmacht, deren Wirklichkeit und Daſeyn alle und jeder Einzelne als ſeinen Willen und That weiß.

Die Religion des ſittlichen Geiſtes iſt aber ſeine Erhebung über ſeine Wirklichkeit, das Zurückgehen aus ſeiner Wahrheit in das reine Wiſſen ſeiner ſelbſt. Indem das ſittliche Volk in der unmittelbaren Einheit mit ſeiner Subſtanz lebt und das Princip der reinen Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns nicht an ihm hat, ſo tritt ſeine Religion in ihrer Vollendung erſt im Scheiden von ſeinem Beſtehen auf. Denn die Wirklichkeit der ſittlichen Subſtanz beruht Theils auf ihrer ruhigen Unwandelbarkeit gegen die abſolute Bewegung des Selbſtbewußtſeyns, und hiermit darauf daß dieſes noch nicht aus ſeiner ruhigen Sitte und ſeinem feſten Vertrauen in ſich gegangen iſt; — Theils auf ſeiner Organiſation in eine Vielheit von Rechten und Pflichten, ſo wie in die Vertheilung in die Maſſen der Stände und ihres beſondern Thuns, das zum Ganzen zuſammenwirkt; — hiermit darauf daß der Einzelne mit der Beſchränkung ſeines Daſeyns zufrieden iſt und den ſchrankenloſen Gedanken ſeines freien Selbſts noch nicht erfaßt hat. Aber jenes ruhige unmittelbare Vertrauen zur Subſtanz geht in das Vertrauen zu ſich und in die Gewißheit ſeiner ſelbſt zurück und die Vielheit der Rechte

und Pflichten wie das beschränkte Thun ist dieselbe dialektische Bewegung des Sittlichen als die Vielheit der Dinge und ihrer Bestimmungen, — eine Bewegung, die nur in der Einfachheit des seiner gewissen Geistes ihre Ruhe und Festigkeit findet. — Die Vollendung der Sittlichkeit zum freien Selbstbewußtseyn und das Schicksal der sittlichen Welt ist daher die in sich gegangene Individualität, der absolute Leichtsinn des sittlichen Geistes, der alle festen Unterschiede seines Bestehens und die Massen seiner organischen Gliederung in sich auflöst und vollkommen seiner sicher zur schrankenlosen Freudigkeit und zum freisten Genusse seiner selbst gelangt ist. Diese einfache Gewißheit des Geistes in sich ist das Zweideutige, ruhiges Bestehen und feste Wahrheit, — so wie absolute Unruhe und das Vergehen der Sittlichkeit zu seyn. Sie schlägt aber in das letztre um, denn die Wahrheit des sittlichen Geistes ist nur erst noch dieß substantielle Wesen und Vertrauen, worin das Selbst sich nicht als freie Einzelnheit weiß und das daher in dieser Innerlichkeit oder in dem Freiwerden des Selbsts zu Grunde geht. Indem also das Vertrauen gebrochen, die Substanz des Volks in sich geknickt ist, so ist der Geist, der die Mitte von bestandlosen Extremen war, nunmehr in das Extrem des sich als Wesen erfassenden Selbstbewußtseyns herausgetreten. Dieses ist der in sich gewisse Geist, der über den Verlust seiner Welt trauert und sein Wesen, über die Wirklichkeit erhoben, nun aus der Reinheit des Selbsts hervorbringt.

In solcher Epoche tritt die absolute Kunst hervor; früher ist sie das instinktartige Arbeiten, das ins Daseyn versenkt aus ihm heraus und in es hineinarbeitet, nicht an der freien Sittlichkeit seine Substanz und daher auch zum arbeitenden Selbst nicht die freie geistige Thätigkeit hat. Später ist der Geist über die Kunst hinaus, um seine höhere Darstellung zu gewinnen; — nämlich nicht nur die aus dem Selbst geborne Substanz, sondern in seiner Darstellung als Gegenstand, dieses Selbst zu seyn, nicht nur aus seinem Begriffe sich zu gebähren, sondern seinen Begriff selbst

zur Gestalt zu haben, so daß der Begriff und das erzeugte Kunstwerk sich gegenseitig als ein und dasselbe wissen.

Indem also die sittliche Substanz aus ihrem Daseyn sich in ihr reines Selbstbewußtseyn zurückgenommen, so ist dieses die Seite des Begriffs oder der Thätigkeit, mit welcher der Geist sich als Gegenstand hervorbringt. Sie ist reine Form, weil der Einzelne im sittlichen Gehorsam und Dienste sich alles bewußtlose Daseyn und feste Bestimmung so abgearbeitet hat, wie die Substanz selbst dieß flüssige Wesen geworden ist. Diese Form ist die Nacht, worin die Substanz verrathen ward und sich zum Subjecte machte; aus dieser Nacht der reinen Gewißheit seiner selbst ist es, daß der sittliche Geist als die von der Natur und seinem unmittelbaren Daseyn befreite Gestalt aufersteht.

Die Existenz des reinen Begriffs, in den der Geist aus seinem Körper geflohen, ist ein Individuum, das er sich zum Gefäße seines Schmerzes erwählt. Er ist an diesem, als sein Allgemeines und seine Macht, von welcher es Gewalt leidet, — als sein Pathos, dem hingegeben sein Selbstbewußtseyn die Freiheit verliert. Aber jene positive Macht der Allgemeinheit wird vom reinen Selbst des Individuums, als der negativen Macht, bezwungen. Diese reine Thätigkeit, ihrer unverlierbaren Kraft bewußt, ringt mit dem ungestalteten Wesen; Meister darüber werdend hat sie das Pathos zu ihrem Stoffe gemacht und sich ihren Inhalt gegeben, und diese Einheit tritt als Werk heraus, der allgemeine Geist individualisirt und vorgestellt.

a. Das abstracte Kunstwerk.

Das erste Kunstwerk ist als das unmittelbare, das abstracte und einzelne. Seiner Seits hat es sich aus der unmittelbaren und gegenständlichen Weise dem Selbstbewußtseyn entgegen zu bewegen, wie anderer Seits dieses für sich im Kultus darauf geht, die Unterscheidung aufzuheben, die es sich zuerst gegen seinen Geist giebt, und hierdurch das an ihm selbst belebte Kunstwerk hervorzubringen.

Die erſte Weiſe, in welcher der künſtleriſche Geiſt, ſeine Geſtalt und ſein thätiges Bewußtſeyn am weiteſten von einander entfernt, iſt die unmittelbare, daß jene als Ding überhaupt da iſt. — Sie zerfällt an ihr in den Unterſchied der Einzelnheit, welche die Geſtalt des Selbſts an ihr hat, — und der Allgemeinheit, welche das unorganiſche Weſen in Bezug auf die Geſtalt, als ſeine Umgebung und Behauſung, darſtellt. Dieſe gewinnt durch die Erhebung des Ganzen in den reinen Begriff ihre reine dem Geiſte angehörige Form. Sie iſt weder der verſtändige Kryſtall, der das Todte behauſt oder von der äußerlichen Seele beſchienen wird, — noch die aus der Pflanze erſt hervorgehende Vermiſchung der Formen der Natur und des Gedankens, deſſen Thätigkeit hierin noch ein Nachahmen iſt. Sondern der Begriff ſtreift das ab, was von der Wurzel, dem Geäſte und Geblätter den Formen noch anklebt und reinigt ſie zu Gebilden, worin das Geradlinigte und Ebene des Kryſtalls in incommenſurable Verhältniſſe erhoben iſt, ſo daß die Beſeelung des Organiſchen in die abſtracte Form des Verſtandes aufgenommen und zugleich ihr Weſen, die Incommenſurabilität, für den Verſtand erhalten wird.

Der inwohnende Gott aber iſt der aus dem Thiergehäuſe hervorgezogene ſchwarze Stein, der mit dem Lichte des Bewußtſeyns durchdrungen iſt. Die menſchliche Geſtalt ſtreift das Thieriſche, mit der ſie vermiſcht war, ab; das Thier iſt für den Gott nur eine zufällige Verkleidung; es tritt neben ſeine wahre Geſtalt und gilt für ſich nichts mehr, ſondern iſt zur Bedeutung eines Andern, zum bloßen Zeichen, herabgeſunken. Die Geſtalt des Gottes ſtreift eben dadurch an ihr ſelbſt auch die Bedürftigkeit der natürlichen Bedingungen des thieriſchen Daſeyns ab und deutet die innerlichen Anſtalten des organiſchen Lebens in ihre Oberfläche verſchmolzen und nur dieſer angehörig an. — Das Weſen des Gottes aber iſt die Einheit des allgemeinen Daſeyns der Natur und des ſelbſtbewußten Geiſtes, der in ſeiner Wirklichkeit jenem gegenüber ſtehend erſcheint. Zugleich zunächſt eine

einzelne Geſtalt, iſt ſein Daſeyn eines der Elemente der Natur, ſo wie ſeine ſelbſtbewußte Wirklichkeit ein einzelner Volksgeiſt. Aber jenes iſt in dieſer Einheit das in den Geiſt reflectirte Element, die durch den Gedanken verklärte mit dem ſelbſtbewußten Leben geeinte Natur. Die Göttergeſtalt hat darum ihr Naturelement als ein aufgehobnes, als eine dunkle Erinnerung in ihr. Das wüſte Weſen und der verworrene Kampf des freien Daſeyns der Elemente, das unſittliche Reich der Titanen, iſt beſiegt und an den Saum der ſich klar gewordenen Wirklichkeit, an die trüben Grenzen der ſich im Geiſte findenden und beruhigten Welt verwieſen. Dieſe alten Götter, in welche das Lichtweſen, mit der Finſterniß zeugend, ſich zunächſt beſondert, der Himmel, die Erde, der Ocean, die Sonne, das blinde typhoniſche Feuer der Erde u. ſ. f. ſind durch Geſtalten erſetzt, die an ihnen nur noch den dunkel erinnernden Anklang an jene Titanen haben und nicht mehr Naturweſen, ſondern klare ſittliche Geiſter der ſelbſtbewußten Völker ſind.

Dieſe einfache Geſtalt hat alſo die Unruhe der unendlichen Vereinzelung — ihrer ſowohl als des Naturelements, das nur als allgemeines Weſen nothwendig, in ſeinem Daſeyn und Bewegung aber ſich zufällig verhält, — wie ihrer als des Volks, das in die beſonderen Maſſen des Thuns und die individuellen Punkte des Selbſtbewußtſeyns zerſtreut ein Daſeyn mannigfaltigen Sinnes und Thuns hat — an ſich vertilgt und in ruhige Individualität zuſammenbefaßt. Es ſteht ihr daher das Moment der Unruhe, ihr — dem Weſen das Selbſtbewußtſeyn gegenüber, das als die Geburtsſtätte derſelben für ſich nichts übrig behielt, als die reine Thätigkeit zu ſeyn. Was der Subſtanz angehört, gab der Künſtler ganz ſeinem Werke mit, ſich ſelbſt aber als einer beſtimmten Individualität in ſeinem Werke keine Wirklichkeit; er konnte ihm die Vollendung nur dadurch ertheilen, daß er ſeiner Beſonderheit ſich entäußerte und zur Abſtraction des reinen Thuns ſich entkörperte und ſteigerte. — In dieſer erſten

unmittelbaren Erzeugung iſt die Trennung des Werks und ſeiner ſelbſtbewußten Thätigkeit noch nicht wieder vereinigt; das Werk iſt daher nicht für ſich das wirklich beſeelte, ſondern es iſt Ganzes nur mit ſeinem Werden zuſammen. Das Gemeine an dem Kunſtwerke, daß es im Bewußtſeyn erzeugt und von Menſchenhänden gemacht iſt, iſt das Moment des als Begriff exiſtirenden Begriffs, der ihm gegenübertritt. Und wenn dieſer, als Künſtler oder als Betrachter, das Kunſtwerk als an ihm ſelbſt abſolut beſeelt auszuſprechen und ſich, den Thuenden oder Schauenden, zu vergeſſen uneigennützig genug iſt, ſo muß hiergegen der Begriff des Geiſtes feſtgehalten werden, der des Moments nicht entbehren kann, ſeiner ſelbſt bewußt zu ſeyn. Dieß Moment aber ſteht dem Werke gegenüber, weil er in dieſer ſeiner erſten Entzweiung beiden Seiten ihre abſtracten Beſtimmungen des Thuns und Dingſeyns gegen einander giebt, und ihre Rückkehr in die Einheit, von der ſie ausgingen, noch nicht zu Stande gekommen iſt.

Der Künſtler erfährt alſo an ſeinem Werke, daß er kein ihm gleiches Weſen hervorbrachte. Es kommt ihm zwar daraus ein Bewußtſeyn ſo zurück, daß eine bewundernde Menge es als den Geiſt, der ihr Weſen iſt, verehrt. Aber dieſe Beſeelung, indem ſie ihm ſein Selbſtbewußtſeyn nur als Bewunderung erwiedert, iſt vielmehr ein Bekenntniß, das dieſe Beſeelung an den Künſtler ablegt, nicht ſeines gleichen zu ſeyn. Indem es ihm als Freudigkeit überhaupt zurückkommt, findet er darin nicht den Schmerz ſeiner Bildung und Zeugung, nicht die Anſtrengung ſeiner Arbeit. Sie mögen das Werk auch noch beurtheilen oder ihm Opfer bringen auf welche Art es ſey, ihr Bewußtſeyn darein legen, — wenn ſie ſich mit ihrer Kenntniß darüber ſetzen, weiß er, wie viel mehr ſeine That als ihr Verſtehen und Reden iſt; — wenn ſie ſich darunter ſetzen und ihr ſie beherrſchendes Weſen darin erkennen, weiß er ſich als den Meiſter deſſelben.

Das Kunſtwerk erfordert daher ein anderes Element ſeines Daſeyns, der Gott einen andern Hervorgang als dieſen, worin er

aus der Tiefe ſeiner ſchöpferiſchen Nacht in das Gegentheil, in die Aeußerlichkeit, die Beſtimmung des ſelbſtbewußtloſen Dinges herabfällt. Dieß höhere Element iſt die Sprache, — ein Daſeyn, das unmittelbar ſelbſtbewußte Exiſtenz iſt. Wie das einzelne Selbſtbewußtſeyn in ihr da iſt, iſt es ebenſo unmittelbar als eine allgemeine Anſteckung; die vollkommne Beſonderung des Fürſichſeyns iſt zugleich die Flüſſigkeit und die allgemein mitgetheilte Einheit der vielen Selbſt; ſie iſt die als Seele exiſtirende Seele. Der Gott alſo, der die Sprache zum Elemente ſeiner Geſtalt hat, iſt das an ihm ſelbſt beſeelte Kunſtwerk, das die reine Thätigkeit, die ihm, der als Ding exiſtirte, gegenüber war, unmittelbar in ſeinem Daſeyn hat. Oder das Selbſtbewußtſeyn bleibt in dem gegenſtändlich Werden ſeines Weſens unmittelbar bei ſich. Es iſt, ſo in ſeinem Weſen bei ſich ſelbſt ſeyend, reines Denken oder die Andacht, deren Innerlichkeit in der Hymne zugleich Daſeyn hat. Sie behält die Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns in ihr und vernommen iſt dieſe Einzelnheit zugleich als allgemeine da; die Andacht in Allen angezündet iſt der geiſtige Strom, der in der Vielfachheit des Selbſtbewußtſeyns, ſeiner als eines gleichen Thuns Aller, und als einfachen Seyns bewußt iſt; der Geiſt hat als dieſes allgemeine Selbſtbewußtſeyn Aller ſeine reine Innerlichkeit ebenſowohl als das Seyn für Andere und das Fürſichſeyn der Einzelnen in Einer Einheit.

Dieſe Sprache unterſcheidet ſich von einer andern Sprache des Gottes, die nicht die des allgemeinen Selbſtbewußtſeyns iſt. Das Orakel ſowohl des Gottes der künſtleriſchen als der vorhergehenden Religionen iſt die nothwendige erſte Sprache deſſelben, denn in ſeinem Begriffe liegt ebenſowohl, daß er das Weſen der Natur als des Geiſtes iſt, und daher nicht nur natürliches, ſondern auch geiſtiges Daſeyn hat. Inſofern dieß Moment erſt in ſeinem Begriffe liegt und noch nicht in der Religion realiſirt iſt, ſo iſt die Sprache für das religiöſe Selbſtbewußtſeyn Sprache eines fremden Selbſtbewußtſeyns. Das ſeiner Gemeinde noch

fremde Selbſtbewußtſeyn iſt noch nicht ſo da, wie ſein Begriff fordert. Das Selbſt iſt das einfache und dadurch ſchlechthin allgemeine Fürſichſeyn; jenes aber, das von dem Selbſtbewußtſeyn der Gemeinde getrennt iſt, iſt nur erſt ein einzelnes. — Der Inhalt dieſer eignen und einzelnen Sprache ergiebt ſich aus der allgemeinen Beſtimmtheit, in welcher der abſolute Geiſt überhaupt in ſeiner Religion geſetzt iſt. — Der allgemeine Geiſt des Aufgangs, der ſein Daſeyn noch nicht beſondert hat, ſpricht alſo eben ſo einfache und allgemeine Sätze vom Weſen aus, deren ſubſtantieller Inhalt in ſeiner einfachen Wahrheit erhaben iſt, aber um dieſer Allgemeinheit willen dem weiter ſich fortbildenden Selbſtbewußtſeyn zugleich trivial erſcheint.

Das weiter gebildete Selbſt, das ſich zum Fürſichſeyn erhebt, iſt über das reine Pathos der Subſtanz, über die Gegenſtändlichkeit des aufgehenden Lichtweſens Meiſter und weiß jene Einfachheit der Wahrheit als das Anſichſeyende, das nicht die Form des zufälligen Daſeyns durch eine fremde Sprache hat, ſondern als das ſichere und ungeſchriebene Geſetz der Götter, das ewig lebt, und von dem niemand weiß, von wannen es erſchien. — Wie die allgemeine Wahrheit, die vom Lichtweſen geoffenbart wurde, hier ins Innere oder Untere zurückgetreten und damit der Form der zufälligen Erſcheinung enthoben iſt, ſo iſt dagegen in der Kunſtreligion, weil die Geſtalt des Gottes das Bewußtſeyn und damit die Einzelnheit überhaupt angenommen hat, die eigne Sprache des Gottes, der der Geiſt des ſittlichen Volkes iſt, das Orakel, das die beſondern Angelegenheiten deſſelben weiß und das Nützliche darüber kund thut. Die allgemeinen Wahrheiten aber, weil ſie als das Anſichſeyende gewußt werden, vindicirt ſich das wiſſende Denken und die Sprache derſelben iſt ihm nicht mehr eine fremde, ſondern die eigne. Wie jener Weiſe des Alterthums, was gut und ſchön ſey, in ſeinem eignen Denken ſuchte, dagegen den ſchlechten zufälligen Inhalt des Wiſſens, ob es ihm gut ſey mit dieſem oder jenem

umzugehen, oder einem Bekannten gut, diese Reise zu machen und dergleichen bedeutungslose Dinge, dem Dämon zu wissen überließ: ebenso holt das allgemeine Bewußtseyn das Wissen vom Zufälligen von den Vögeln, oder von den Bäumen oder von der gährenden Erde, deren Dampf dem Selbstbewußtseyn seine Besonnenheit nimmt; denn das Zufällige ist das Unbesonnene und Fremde, und das sittliche Bewußtseyn läßt sich also auch, wie durch ein Würfeln, auf eine unbesonnene und fremde Weise darüber bestimmen. Wenn der Einzelne durch seinen Verstand sich bestimmt und mit Ueberlegung das wählt, was ihm nützlich sey, so liegt dieser Selbstbestimmung die Bestimmtheit des besondern Charakters zum Grunde; sie ist selbst das Zufällige; und jenes Wissen des Verstandes, was dem Einzelnen nützlich ist, daher ein eben solches Wissen als das jener Orakel oder des Looses; nur daß, wer das Orakel oder Loos befragt, damit die sittliche Gesinnung der Gleichgültigkeit gegen das Zufällige ausdrückt, da jenes hingegen das an sich Zufällige als wesentliches Interesse seines Denkens und Wissens behandelt. Das Höhere als beide aber ist, zwar die Ueberlegung zum Orakel des zufälligen Thuns zu machen, aber diese überlegte Handlung selbst wegen ihrer Seite der Beziehung auf das Besondre und ihrer Nützlichkeit als etwas Zufälliges zu wissen.

Das wahre selbstbewußte Daseyn, das der Geist in der Sprache, die nicht die Sprache des fremden und also zufälligen, nicht allgemeinen Selbstbewußtseyns ist, erhält, ist das Kunstwerk, das wir vorhin gesehen. Es steht dem Dinglichen der Bildsäule gegenüber. Wie diese das ruhende, so ist jenes das verschwindende Daseyn; wie in diesem die Gegenständlichkeit frei entlassen des eignen unmittelbaren Selbsts entbehrt, so bleibt sie dagegen in jenem zu sehr in das Selbst eingeschlossen, kommt zu wenig zur Gestaltung und ist, wie die Zeit, unmittelbar nicht mehr da, indem sie da ist.

Die Bewegung beider Seiten, in der die im reinen empfin-

beiden Elemente des Selbstbewußtseyns bewegte und die im Elemente der Dingheit ruhende göttliche Gestalt gegenseitig ihre verschiedene Bestimmung aufgeben und die Einheit, die der Begriff ihres Wesens ist, zum Daseyn kommt, macht der Kultus aus. In ihm giebt sich das Selbst das Bewußtseyn des Herabsteigens des göttlichen Wesens aus seiner Jenseitigkeit zu ihm und dieses, das vorher das Unwirkliche und nur Gegenständliche ist, erhält dadurch die eigentliche Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns.

Dieser Begriff des Kultus ist an sich schon in dem Strome des hymnischen Gesanges enthalten und vorhanden. Diese Andacht ist die unmittelbare reine Befriedigung des Selbsts durch und in sich selbst. Es ist die gereinigte Seele, welche in dieser Reinheit unmittelbar nur Wesen und eins mit dem Wesen ist. Sie ist um ihrer Abstraction willen nicht das seinen Gegenstand von sich unterscheidende Bewußtseyn und also nur die Nacht seines Daseyns und die bereitete Stätte seiner Gestalt. Der abstracte Kultus erhebt daher das Selbst dazu, dieses reine göttliche Element zu seyn. Die Seele vollbringt diese Läuterung mit Bewußtseyn; doch ist sie noch nicht das Selbst, das in seine Tiefen hinabgestiegen sich als das Böse weiß, sondern es ist ein Seyendes, eine Seele, welche ihre Aeußerlichkeit mit Waschen reinigt, sie mit weißen Kleidern anthut und ihre Innerlichkeit den vorgestellten Weg der Arbeiten, Strafen und Belohnungen, den Weg der die Besonderheit entäußernden Bildung überhaupt durchführt, durch welchen sie in die Wohnungen und die Gemeinschaft der Seligkeit gelangt.

Dieser Kultus ist nur erst ein geheimes, d. h. ein nur vorgestelltes unwirkliches Vollbringen; er muß wirkliche Handlung seyn, eine unwirkliche Handlung widerspricht sich selbst. Das eigentliche Bewußtseyn erhebt sich dadurch in sein reines Selbstbewußtseyn. Das Wesen hat in ihm die Bedeutung eines freien Gegenstandes, durch den wirklichen Kultus kehrt dieser in das Selbst zurück — und insofern er im reinen Bewußtseyn die

Bedeutung des reinen jenſeits der Wirklichkeit wohnenden Weſens hat, ſteigt dieß Weſen von ſeiner Allgemeinheit durch dieſe Vermittelung zur Einzelnheit herunter und ſchließt ſich ſo mit der Wirklichkeit zuſammen.

Wie beide Seiten in die Handlung eintreten, beſtimmt ſich ſo, daß für die ſelbſtbewußte Seite, inſofern ſie wirkliches Bewußtſeyn iſt, das Weſen ſich als die wirkliche Natur darſtellt; eines Theils gehört ſie ihm als Beſitz und Eigenthum und gilt als das nichtanſichſeyende Daſeyn; — andern Theils iſt ſie ſeine eigne unmittelbare Wirklichkeit und Einzelnheit, die von ihm ebenſo als Nichtweſen betrachtet und aufgehoben wird. Zugleich aber hat für ſein reines Bewußtſeyn jene äußere Natur die entgegengeſetzte Bedeutung, nämlich das anſichſeyende Weſen zu ſeyn, gegen welches das Selbſt ſeine Unweſentlichkeit aufopfert. Die Handlung iſt dadurch geiſtige Bewegung, weil ſie dieß Doppelſeitige iſt, die Abſtraction des Weſens, wie die Andacht den Gegenſtand beſtimmt, aufzuheben und es zum Wirklichen zu machen und das Wirkliche, wie das Handelnde den Gegenſtand und ſich beſtimmt, auf- und in die Allgemeinheit zu erheben.

Die Handlung des Kultus ſelbſt beginnt daher mit der reinen Hingabe eines Beſitzes, das der Eigenthümer ſcheinbar für ihn ganz nutzlos vergießt oder in Rauch aufſteigen läßt. Er thut hierin vor dem Weſen ſeines reinen Bewußtſeyns auf Beſitz und Recht des Eigenthumes und des Genuſſes deſſelben, auf die Perſönlichkeit und die Rückkehr des Thuns in das Selbſt Verzicht und reflectirt die Handlung vielmehr in das Allgemeine oder in das Weſen, als in ſich. — Umgekehrt aber geht darin ebenſo das ſeyende Weſen zu Grunde. Das Thier, das aufgeopfert wird, iſt das Zeichen eines Gottes; die Früchte, die verzehrt werden, ſind die lebendige Ceres und Bacchus ſelbſt; — in jenem ſterben die Mächte des obern Rechts, welches Blut und wirkliches Leben hat; in dieſen aber die Mächte des untern Rechts, das blutlos die geheime liſtige Macht beſitzt. — Die Aufopferung

der göttlichen Subſtanz gehört, inſofern ſie Thun iſt, der ſelbſtbewußten Seite an; daß dieſes wirkliche Thun möglich ſey, muß das Weſen ſich ſelbſt ſchon an ſich aufgeopfert haben. Dieß hat es darin gethan, daß es ſich Daſeyn gegeben und zum einzelnen Thiere und zur Frucht gemacht hat. Dieſe Verzichtleiſtung, die alſo das Weſen ſchon an ſich vollbracht, ſtellt das handelnde Selbſt im Daſeyn und für ſein Bewußtſeyn dar und erſetzt jene unmittelbare Wirklichkeit des Weſens durch die höhere, nämlich die ſeiner ſelbſt. Denn die entſtandene Einheit, die das Reſultat der aufgehobenen Einzelnheit und Trennung beider Seiten iſt, iſt nicht das nur negative Schickſal, ſondern hat poſitive Bedeutung. Nur dem abſtracten unterirdiſchen Weſen wird das ihm Aufgeopferte ganz hingegeben und damit die Reflexion des Beſitzes und des Fürſichſeyns in das Allgemeine, von dem Selbſt als ſolchem unterſchieden bezeichnet. Zugleich aber iſt dieß nur ein geringer Theil und das andere Opfern iſt nur die Zerſtörung des Unbrauchbaren und vielmehr die Zubereitung des Geopferten zum Mahle, deſſen Schmaus die Handlung um ihre negative Bedeutung betrügt. Der Opfernde behält bei jenem erſten Opfer das Meiſte und von dieſem das Nutzbare ſeinem Genuſſe auf. Dieſer Genuß iſt die negative Macht, welche das Weſen ſo wie die Einzelnheit aufhebt und zugleich iſt er die poſitive Wirklichkeit, worin das gegenſtändliche Daſeyn des Weſens in ſelbſtbewußtes verwandelt iſt und das Selbſt das Bewußtſeyn ſeiner Einheit mit dem Weſen hat.

Dieſer Kultus iſt übrigens zwar eine wirkliche Handlung, ihre Bedeutung liegt jedoch mehr nur in der Andacht; was dieſer angehört, iſt nicht gegenſtändlich hervorgebracht, ſo wie das Reſultat im Genuſſe ſich ſelbſt ſeines Daſeyns beraubt. Der Kultus geht daher weiter und erſetzt dieſen Mangel zunächſt dadurch, daß er ſeiner Andacht ein gegenſtändliches Beſtehen giebt, indem er die gemeinſame oder einzelne jedem thunliche Ar-

heit iſt, welche die Wohnung und den Putz des Gottes ihm zu Ehren hervorbringt. — Es wird dadurch Theils die Gegenſtändlichkeit der Bildſäule aufgehoben, denn durch dieſe Weihung ſeiner Geſchenke und Arbeiten macht der Arbeitende den Gott ſich geneigt und ſchaut ſein Selbſt ihm angehörig an; Theils auch iſt dieß Thun nicht das einzelne Arbeiten des Künſtlers, ſondern dieſe Beſonderheit iſt in der Allgemeinheit aufgelöſt. Es iſt aber nicht nur die Ehre des Gottes, die zu Stande kommt und der Segen ſeiner Geneigtheit fließt nicht nur in der Vorſtellung auf den Arbeiter, ſondern die Arbeit hat auch die umgekehrte Bedeutung gegen die erſte der Entäußerung und der fremden Ehre. Die Wohnungen und Hallen des Gottes ſind für den Gebrauch des Menſchen, die Schätze, die in jenen aufbewahrt ſind, im Nothfalle die ſeinigen; die Ehre, die jener in ſeinem Schmucke genießt, iſt die Ehre des kunſtreichen und großmüthigen Volkes. Am Feſte ſchmückt dieſes ebenſo ſeine eignen Wohnungen und Bekleidungen ſo wie ſeine Verrichtungen mit zierlichem Geräthe. Es empfängt auf dieſe Weiſe für ſeine Gaben die Erwiederung von dem dankbarem Gotte und die Beweiſe ſeiner Geneigtheit, in der es ſich mit ihm durch die Arbeit verband, nicht in der Hoffnung und in einer ſpäten Wirklichkeit, ſondern hat in der Ehrenbezeugung und Darbringung der Gaben unmittelbar den Genuß ſeines eignen Reichthumes und Putzes.

b. Das lebendige Kunſtwerk.

Das Volk, das in dem Kultus der Kunſtreligion ſich ſeinem Gotte naht, iſt das ſittliche Volk, das ſeinen Staat und die Handlungen deſſelben als den Willen und das Vollbringen ſeiner ſelbſt weiß. Dieſer Geiſt, dem ſelbſtbewußten Volke gegenübertretend, iſt daher nicht das Lichtweſen, das ſelbſtlos nicht die Gewißheit der Einzelnen in ſich enthält, ſondern vielmehr nur ihr allgemeines Weſen und die herriſche Macht iſt, worin ſie verſchwinden. Der Kultus der Religion dieſes einfachen geſtaltloſen Weſens giebt ſeinen Angehörigen daher nur dieß im Allgemeinen zurück,

daß sie das Volk ihres Gottes sind; er erwirbt ihnen nur ihr Bestehen und einfache Substanz überhaupt, nicht aber ihr wirkliches Selbst, das vielmehr verworfen ist. Denn sie verehren ihren Gott als die leere Tiefe, nicht als Geist. Der Kultus aber der Kunstreligion entbehrt anderer Seits jener abstracten Einfachheit des Wesens und daher der Tiefe desselben. Das Wesen aber, das mit dem Selbst unmittelbar gereinigt ist, ist an sich der Geist und die wissende Wahrheit, ob zwar noch nicht gewußte oder die sich selbst in ihrer Tiefe wissende. Weil das Wesen also hier das Selbst an ihm hat, so ist seine Erscheinung dem Bewußtseyn freundlich und im Kultus erhält dieses nicht nur die allgemeine Berechtigung seines Bestehens, sondern auch sein in ihm selbstbewußtes Daseyn; so wie umgekehrt das Wesen nicht in einem verworfenen Volke, dessen Substanz nur anerkannt wird, selbstlose Wirklichkeit hat, sondern in dem Volke, dessen Selbst in seiner Substanz anerkannt ist.

Aus dem Kultus tritt also das in seinem Wesen befriedigte Selbstbewußtseyn und der Gott eingekehrt in es als in seine Stätte. Diese Stätte ist für sich die Nacht der Substanz oder ihre reine Individualität, aber nicht mehr die gespannte des Künstlers, die noch nicht mit ihrem gegenständlich werdenden Wesen sich ausgesöhnt hat, sondern die befriedigte Nacht, welche ihr Pathos unbedürftig an ihr hat, weil sie aus der Anschauung, der aufgehobenen Gegenständlichkeit zurückkehrt. — Dieses Pathos ist für sich das Wesen des Aufgangs, das aber nunmehr in sich untergegangen ist und seinen Untergang, das Selbstbewußtseyn und damit Daseyn und Wirklichkeit an ihm selbst hat. — Es hat hier die Bewegung seiner Verwirklichung durchlaufen. Sich aus seiner reinen Wesenheit herabsetzend zu einer gegenständlichen Naturkraft und deren Aeußerungen, ist es ein Daseyn für das Andere, für das Selbst, von dem es verzehrt wird. Das stille Wesen der selbstlosen Natur gewinnt in seiner Frucht die Stufe, worin sie, sich selbst zubereitend und verdaut, sich dem

ſelbſtiſchen Leben darbietet; ſie erreicht in der Nützlichkeit, gegeſſen und getrunken werden zu können, ihre höchſte Vollkommenheit; denn ſie iſt darin die Möglichkeit einer höhern Exiſtenz und berührt das geiſtige Daſeyn; — Theils zur ſtillkräftigen Subſtanz, Theils aber zur geiſtigen Gährung, iſt der Erdgeiſt in ſeiner Metamorphoſe dort zum weiblichen Principe der Ernährung, hier zum männlichen Principe der ſich treibenden Kraft des ſelbſtbewußten Daſeyns gediehen.

In dieſem Genuſſe iſt alſo jenes aufgehende Lichtweſen verrathen, was es iſt; er iſt das Myſterium deſſelben. Denn das Myſtiſche iſt nicht Verborgenheit eines Geheimniſſes oder Unwiſſenheit, ſondern beſteht darin, daß das Selbſt ſich mit dem Weſen Eins weiß und dieſes alſo geoffenbart iſt. Nur das Selbſt iſt ſich offenbar, oder was offenbar iſt, iſt es nur in der unmittelbaren Gewißheit ſeiner. In dieſer aber iſt durch den Kultus das einfache Weſen geſetzt worden; es hat als brauchbares Ding nicht nur das Daſeyn, das geſehen, gefühlt, gerochen, geſchmeckt wird, ſondern iſt auch Gegenſtand der Begierde und wird durch den wirklichen Genuß Eins mit dem Selbſt und dadurch vollkommen an dieſes verrathen und ihm offenbar. — Dasjenige, von dem geſagt wird, es ſey der Vernunft, dem Herzen offenbar, iſt in der That noch geheim, denn es fehlt noch die wirkliche Gewißheit des unmittelbaren Daſeyns, ſowohl die gegenſtändliche als die genießende, welche in der Religion aber nicht nur die gedankenloſe unmittelbare ſondern zugleich die rein wiſſende des Selbſts iſt.

Was hiermit durch den Kultus dem ſelbſtbewußten Geiſte in ihm ſelbſt offenbar geworden, iſt das einfache Weſen, als die Bewegung, Theils aus ſeiner nächtlichen Verborgenheit herauf in das Bewußtſeyn zu treten, deſſen ſtillernährende Subſtanz zu ſeyn, Theils aber ſich ebenſo wieder in die unterirdiſche Nacht, in das Selbſt zu verlieren und oben nur mit ſtiller Mutterſehnſucht zu verweilen. — Der lautere Trieb aber iſt das vielnamige Lichtweſen des Aufgangs und ſein taumelndes Leben, das von

seinem abstracten Seyn ebenso abgelassen, sich zuerst in das gegenständliche Daseyn der Frucht befaßt, dann dem Selbstbewußtseyn sich hingebend in ihm zur eigentlichen Wirklichkeit gelangt, — nun als ein Haufen schwärmender Weiber umherschweift, der ungebändigte Taumel der Natur in selbstbewußter Gestalt.

Noch ist aber dem Bewußtseyn nur der absolute Geist, der dieses einfache Wesen, und nicht der als der Geist an ihm selbst ist, verrathen, oder nur der unmittelbare Geist, der Geist der Natur. Sein selbstbewußtes Leben ist daher nur das Mysterium des Brodes und des Weins, der Ceres und des Bacchus, nicht der andern, der eigentlich obern Götter, deren Individualität als wesentliches Moment das Selbstbewußtseyn als solches in sich schließt. Noch hat sich ihm also der Geist als selbstbewußter Geist nicht geopfert und das Mysterium des Brodes und Weins ist noch nicht Mysterium des Fleisches und Blutes.

Dieser unbefestigte Taumel des Gottes muß sich zum Gegenstande beruhigen und die Begeisterung, die nicht zum Bewußtseyn kam, ein Werk hervorbringen, das ihr, wie der Begeisterung des vorhergehenden Künstlers die Bildsäule, zwar als ein ebenso vollendetes Werk gegenüber tritt, aber nicht als ein an ihm lebloses sondern als ein lebendiges Selbst. — Ein solcher Kultus ist das Fest, das der Mensch zu seiner eignen Ehre sich giebt, jedoch in einen solchen noch nicht die Bedeutung des absoluten Wesens legt; denn das Wesen ist ihm erst offenbar, noch nicht der Geist; nicht als solches, das wesentlich menschliche Gestalt annimmt. Aber dieser Kultus legt den Grund zu dieser Offenbarung und legt ihre Momente einzeln auseinander. So hier das abstracte Moment der lebendigen Körperlichkeit des Wesens, wie vorhin die Einheit beider in bewußtloser Schwärmerei. Der Mensch stellt also an die Stelle der Bildsäule sich selbst als zur vollkommen freien Bewegung erzogene und ausgearbeitete Gestalt, wie jene die vollkommen freie Ruhe ist. Wenn jeder Einzelne wenigstens als Fackelträger sich darzustellen

weiß, ſo hebt ſich Einer aus ihnen hervor, der die geſtaltete Bewegung, die glatte Ausarbeitung und flüſſige Kraft aller Glieder iſt; — ein beſeeltes lebendiges Kunſtwerk, das mit ſeiner Schönheit die Stärke paart und dem der Schmuck, womit die Bildſäule geehrt wurde, als Preis ſeiner Kraft und die Ehre, unter ſeinem Volke ſtatt des ſteinernen Gottes die höchſte leibliche Darſtellung ihres Weſens zu ſeyn, zu Theil wird.

In den beiden Darſtellungen, die ſo eben vorkamen, iſt die Einheit des Selbſtbewußtſeyns und des geiſtigen Weſens vorhanden, es fehlt ihnen aber noch ihr Gleichgewicht. In der bacchiſchen Begeiſterung iſt das Selbſt außer ſich, in der ſchönen Körperlichkeit aber das geiſtige Weſen. Jene Dumpfheit des Bewußtſeyns und ihr wildes Stammeln muß in das klare Daſeyn der letztern und die geiſtloſe Klarheit der letztern in die Innerlichkeit der erſtern aufgenommen werden. Das vollkommene Element, worin die Innerlichkeit ebenſo äußerlich als die Aeußerlichkeit innerlich iſt, iſt wieder die Sprache, aber weder die in ihrem Inhalte ganz zufällige und einzelne des Orakels, noch die empfindende und nur den einzelnen Gott preiſende Hymne, noch das inhaltsloſe Stammeln der bacchiſchen Raſerei. Sondern ſie hat ihren klaren und allgemeinen Inhalt gewonnen; ihren klaren Inhalt, denn der Künſtler hat ſich aus der erſten ganz ſubſtantiellen Begeiſterung heraus zur Geſtalt gearbeitet, die eignes in allen ſeinen Regungen von der ſelbſtbewußten Seele durchdrungenes und mitlebendes Daſeyn iſt; — ihren allgemeinen Inhalt, denn in dieſem Feſte, das die Ehre des Menſchen iſt, verſchwindet die Einſeitigkeit der Bildſäulen, die nur einen Nationalgeiſt, einen beſtimmten Charakter der Göttlichkeit enthalten. Der ſchöne Fechter iſt zwar die Ehre ſeines beſondern Volkes, aber er iſt eine körperliche Einzelnheit, worin die Ausführlichkeit und Ernſt der Bedeutung und der innere Charakter des Geiſtes, der das beſondere Leben, Anliegen, Bedürfniſſe und Sitten ſeines Volkes trägt, untergegangen iſt. In dieſer Entäußerung zur völligen

Körperlichkeit hat der Geiſt die beſondern Eindrücke und Anklänge der Natur abgelegt, die er als der wirkliche Geiſt des Volks in ſich ſchloß. Sein Volk iſt ſich daher nicht mehr ſeiner Beſonderheit in ihm, ſondern vielmehr der Ablegung derſelben und der Allgemeinheit ſeines menſchlichen Daſeyns bewußt.

c. Das geiſtige Kunſtwerk.

Die Volksgeiſter, die der Geſtalt ihres Weſens in einem beſondern Thiere bewußt werden, gehen in Einen zuſammen; ſo vereinigen ſich die beſonderen ſchönen Volksgeiſter in Ein Pantheon, deſſen Element und Behauſung die Sprache iſt. Die reine Anſchauung ſeiner ſelbſt als allgemeiner Menſchlichkeit hat an der Wirklichkeit des Volksgeiſtes die Form, daß er ſich mit den Andern, mit denen er durch die Natur Eine Nation ausmacht, zu einer gemeinſchaftlichen Unternehmung verbindet und für dieſes Werk ein Geſammtvolk und damit einen Geſammthimmel bildet. Dieſe Allgemeinheit, zu der der Geiſt in ſeinem Daſeyn gelangt, iſt jedoch nur dieſe erſte, die von der Individualität des Sittlichen erſt ausgeht, ihre Unmittelbarkeit noch nicht überwunden, nicht Einen Staat aus dieſen Völkerſchaften gebildet hat. Die Sittlichkeit des wirklichen Volksgeiſtes beruht Theils auf dem unmittelbaren Vertrauen der Einzelnen zu dem Ganzen ihres Volkes, Theils auf dem unmittelbaren Antheil, den Alle, des Unterſchiedes von Ständen unerachtet, an den Entſchlüſſen und Handlungen der Regierung nehmen. In der Vereinigung, zunächſt nicht zu einer bleibenden Ordnung ſondern nur zu einer gemeinſamen Handlung, iſt jene Freiheit des Antheils Aller und Jeder einſtweilen auf die Seite geſtellt. Dieſe erſte Gemeinſchaftlichkeit iſt daher mehr eine Verſammlung der Individualitäten als die Herrſchaft des abſtracten Gedankens, der die Einzelnen ihres ſelbſtbewußten Antheils an Willen und That des Ganzen berauben würde.

Die Verſammlung der Volksgeiſter macht einen Kreis von Geſtalten aus, der jetzt die ganze Natur wie die ganze ſittliche Welt befaßt. Auch ſie ſtehen unter dem Oberbefehl mehr des

Einen als ſeiner Oberherrſchaft. Für ſich ſind ſie die allgemeinen Subſtanzen deſſen, was das ſelbſtbewußte Weſen an ſich iſt und thut. Dieſes aber macht die Kraft und zunächſt den Mittelpunkt wenigſtens aus, um den jene allgemeinen Weſen ſich bemühen, der nur erſt zufälliger Weiſe ihre Geſchäfte zu verbinden ſcheint. Aber die Rückkehr des göttlichen Weſens in das Selbſtbewußtſeyn iſt es, die ſchon den Grund enthält, daß dieſes den Mittelpunkt für jene göttlichen Kräfte bildet und die weſentliche Einheit zunächſt unter der Form einer freundlichen äußerlichen Beziehung beider Welten verbirgt.

Dieſelbe Allgemeinheit, welche dieſem Inhalte zukommt, hat nothwendig auch die Form des Bewußtſeyns, in welcher er auftritt. Es iſt nicht mehr das wirkliche Thun des Kultus, ſondern ein Thun, das zwar noch nicht in den Begriff, ſondern erſt in die Vorſtellung, in die ſynthetiſche Verknüpfung des ſelbſtbewußten und des äußern Daſeyns erhoben iſt. Das Daſeyn dieſer Vorſtellung, die Sprache, iſt die erſte Sprache, das Epos als ſolches, das den allgemeinen Inhalt, wenigſtens als Vollſtändigkeit der Welt, ob zwar nicht als Allgemeinheit des Gedankens enthält. Der Sänger iſt der Einzelne und Wirkliche, aus dem als Subject dieſer Welt ſie erzeugt und getragen wird. Sein Pathos iſt nicht die betäubende Naturmacht, ſondern die Mnemoſyne, die Beſinnung und gewordene Innerlichkeit, die Erinnerung des vorhin unmittelbaren Weſens. Er iſt das in ſeinem Inhalte verſchwindende Organ, nicht ſein eigenes Selbſt gilt, ſondern ſeine Muſe, ſein allgemeiner Geſang. Was aber in der That vorhanden iſt, iſt der Schluß, worin das Extrem der Allgemeinheit, die Götterwelt, durch die Mitte der Beſonderheit mit der Einzelnheit, dem Sänger, verknüpft iſt. Die Mitte iſt das Volk in ſeinen Helden, welche einzelne Menſchen ſind, wie der Sänger, aber nur vorgeſtellte und dadurch zugleich allgemeine, wie das freie Extrem der Allgemeinheit, die Götter.

In dieſem Epos ſtellt ſich alſo überhaupt dem Bewußtſeyn

dar, was im Kultus an ſich zu Stande kommt, die Beziehung des Göttlichen auf das Menſchliche. Der Inhalt iſt eine Handlung des ſeiner ſelbſtbewußten Weſens. Das Handeln ſtört die Ruhe der Subſtanz und erregt das Weſen, wodurch ſeine Einfachheit getheilt und in die mannigfaltige Welt der natürlichen und ſittlichen Kräfte aufgeſchloſſen iſt. Die Handlung iſt die Verletzung der ruhigen Erde, die Grube, die, durch das Blut beſeelt, die abgeſchiedenen Geiſter hervorruft, welche, nach Leben durſtend, es in dem Thun des Selbſtbewußtſeyns erhalten. Das Geſchäft, um welches die allgemeine Bemühung geht, bekommt die zwei Seiten, die ſelbſtiſche, von einer Geſammtheit wirklicher Völker und den an ihrer Spitze ſtehenden Individualitäten, und die allgemeine, von ihren ſubſtantiellen Mächten vollbracht zu werden. Die Beziehung beider aber beſtimmte ſich vorhin ſo, daß ſie die ſynthetiſche Verbindung des Allgemeinen und Einzelnen, oder das Vorſtellen iſt. Von dieſer Beſtimmtheit hängt die Beurtheilung dieſer Welt ab. — Das Verhältniß beider iſt dadurch eine Vermiſchung, welche die Einheit des Thuns inconſequent vertheilt und die Handlung überflüſſiger Weiſe von der einen Seite zur andern herüberwirft. Die allgemeinen Mächte haben die Geſtalt der Individualität und damit das Princip des Handelns an ihnen; ihr Wirken erſcheint daher als ein ebenſo freies von ihnen ganz ausgehendes Thun, als das der Menſchen. Ein und daſſelbe haben daher ebenſowohl die Götter als die Menſchen gethan. Der Ernſt jener Mächte iſt ein lächerlicher Ueberfluß, da dieſe in der That die Kraft der handelnden Individualität ſind; — und die Anſtrengung und Arbeit dieſer iſt eine ebenſo unnütze Bemühung, da jene vielmehr alles lenken. — Die übertägigen Sterblichen, die das Nichts ſind, ſind zugleich das mächtige Selbſt, das die allgemeinen Weſen ſich unterwirft, die Götter verletzt und ihnen überhaupt die Wirklichkeit und ein Intereſſe des Thuns verſchafft; wie umgekehrt dieſe unmächtigen Allgemeinheiten, die ſich von den Gaben der Men-

ſchen nähren und durch ſie erſt etwas zu thun bekommen, das natürliche Weſen und der Stoff aller Begebenheiten und ebenſo die ſittliche Materie und das Pathos des Thuns ſind. Wenn ihre elementariſchen Naturen durch das freie Selbſt der Individualität erſt in Wirklichkeit und bethätigtes Verhältniß gebracht werden, ſo ſind ſie ebenſoſehr das Allgemeine, das ſich dieſer Verbindung entzieht, in ſeiner Beſtimmung unbeſchränkt bleibt und durch die unüberwindliche Elaſticität ſeiner Einheit die Punktualität des Thätigen und ſeine Figurationen auslöſcht, ſich ſelbſt rein erhält und alles Individuelle in ſeiner Flüſſigkeit auflöſt.

Wie ſie mit der entgegenſtehenden ſelbſtiſchen Natur in dieſe widerſprechende Beziehung fallen, ebenſo geräth ihre Allgemeinheit mit ihrer eignen Beſtimmung und deren Verhältniß zu Andern in Widerſtreit. Sie ſind die ewigen ſchönen Individuen, die in ihrem eignen Daſeyn ruhend, der Vergänglichkeit und fremder Gewalt enthoben ſind. — Aber ſie ſind zugleich beſtimmte Elemente, beſondere Götter, die ſich alſo zu Andern verhalten. Aber das Verhältniß zu Andern, das nach ſeiner Entgegenſetzung ein Streit mit ihnen iſt, iſt eine kritiſche Selbſtvergeſſenheit ihrer ewigen Natur. — Die Beſtimmtheit iſt in das göttliche Beſtehen eingewurzelt und hat in ſeiner Begrenzung die Selbſtſtändigkeit der ganzen Individualität; durch dieſe verlieren ihre Charaktere zugleich die Schärfe der Eigenthümlichkeit und vermiſchen ſich in ihrer Vieldeutigkeit. — Ein Zweck der Thätigkeit und ihre Thätigkeit ſelbſt, da ſie gegen ein Anderes und ſomit gegen eine unbeſiegbare göttliche Kraft gerichtet iſt, iſt ein zufälliges leeres Aufſpreizen, das ebenſo zerfließt und den anſcheinenden Ernſt der Handlung in ein gefahrloſes ſeiner ſelbſt ſicheres Spiel ohne Reſultat und Erfolg verwandelt. Wenn aber an der Natur ihrer Göttlichkeit das Negative oder die Beſtimmtheit derſelben nur als die Inconſequenz ihrer Thätigkeit und der Widerſpruch des Zwecks und des Erfolgs erſcheint und jene ſelbſtſtändige Sicherheit über das Beſtimmte das Uebergewicht behält, ſo tritt ihr eben dadurch die reine Kraft des Negativen gegenüber und zwar als ihre

letzte Macht, über welche ſie nichts vermögen. Sie ſind das Allgemeine und Poſitive gegen das einzelne Selbſt der Sterblichen, das nicht gegen ihre Macht aushält; aber das allgemeine Selbſt ſchwebt darum über ihnen und über dieſer ganzen Welt der Vorſtellung, welcher der ganze Inhalt angehört; als die begriffloſe Leere der Nothwendigkeit, — ein Geſchehen, gegen das ſie ſich ſelbſtlos und trauernd verhalten, denn dieſe beſtimmten Naturen finden ſich nicht in dieſer Reinheit.

Dieſe Nothwendigkeit aber iſt die Einheit des Begriffes, der die widerſprechende Subſtantialität der einzelnen Momente unterworfen iſt, worin die Inconſequenz und Zufälligkeit ihres Thuns ſich ordnet und das Spiel ihrer Handlungen ſeinen Ernſt und Werth an ihnen ſelbſt erhält. Der Inhalt der Welt der Vorſtellung ſpielt losgebunden für ſich in der Mitte ſeine Bewegung, verſammelt um die Individualität eines Helden, der aber in ſeiner Kraft und Schönheit ſein Leben gebrochen fühlt und einem frühen Tod entgegenſehend trauert. Denn die in ſich feſte und wirkliche Einzelnheit iſt an die Extremität ausgeſchloſſen und in ihre Momente entzweit, die ſich noch nicht gefunden und vereint. Das eine Einzelne, das abſtracte Unwirkliche, iſt die Nothwendigkeit, die an dem Leben der Mitte nicht Antheil hat, ſo wenig als das Andere, das wirkliche Einzelne, der Sänger, der ſich außer ihm hält und in ſeiner Vorſtellung untergeht. Beide Extreme müſſen ſich dem Inhalte nähern; das Eine, die Nothwendigkeit, hat ſich mit dem Inhalte zu erfüllen, das Andere, die Sprache des Sängers, muß Antheil an ihm haben; und der ſich ſelbſt vorher überlaſſene Inhalt muß die Gewißheit und feſte Beſtimmung des Negativen an ihm erhalten.

Dieſe höhere Sprache, die Tragödie, faßt alſo die Zerſtreuung der Momente der weſentlichen und handelnden Welt näher zuſammen; die Subſtanz des Göttlichen tritt nach der Natur des Begriffs in ihre Geſtalten auseinander und ihre Bewegung iſt gleichfalls ihm gemäß. In Anſehung der Form

hört die Sprache dadurch, daß sie in den Inhalt hereintritt, auf, erzählend zu seyn, wie der Inhalt ein vorgestellter. Der Held ist selbst der Sprechende und die Vorstellung zeigt dem Zuhörer, der zugleich Zuschauer ist, selbstbewußte Menschen, die ihr Recht und ihren Zweck, die Macht und den Willen ihrer Bestimmtheit wissen und zu sagen wissen. Sie sind Künstler, die nicht, wie die das gemeine Thun im wirklichen Leben begleitende Sprache, bewußtlos natürlich und naiv das Aeußere ihres Entschlusses und Beginnens aussprechen, sondern das innere Wesen äußern, das Recht ihres Handelns beweisen und das Pathos, dem sie angehören, frei von zufälligen Umständen und von der Besonderheit der Persönlichkeiten in seiner allgemeinen Individualität besonnen behaupten und bestimmt aussprechen. Das Daseyn dieser Charaktere sind endlich wirkliche Menschen, welche die Personen der Helden anlegen und diese in wirklichem nicht erzählenden sondern eignen Sprechen darstellen. So wesentlich es der Bildsäule ist, von Menschenhänden gemacht zu seyn, ebenso wesentlich ist der Schauspieler seiner Maske, — nicht als äußerliche Bedingung, von der die Kunstbetrachtung abstrahiren müsse, — oder insofern davon in ihr allerdings zu abstrahiren ist, so ist eben dieß damit gesagt, daß die Kunst das wahre eigentliche Selbst noch nicht in ihr enthält.

Der allgemeine Boden, worauf die Bewegung dieser aus dem Begriffe erzeugten Gestalten vorgeht, ist das Bewußtseyn der ersten vorstellenden Sprache und ihres selbstlosen auseinander gelassenen Inhalts. Es ist das gemeine Volk überhaupt, dessen Weisheit in dem Chore des Alters zur Sprache kömmt; es hat an dessen Kraftlosigkeit seinen Repräsentanten, weil es selbst nur das positive und passive Material der ihm gegenübertretenden Individualität der Regierung ausmacht. Der Macht des Negativen entbehrend vermag es den Reichthum und die bunte Fülle göttlichen Lebens nicht zusammen zu halten und zu bändigen, sondern läßt es auseinander laufen und preist jedes einzelne Moment

als einen ſelbſtſtändigen Gott, bald dieſen, bald wieder einen andern, in ſeinen verehrenden Hymnen. Wo es aber den Ernſt des Begriffes, wie er über dieſe Geſtalten, ſie zertrümmernd, einherſchreitet, verſpürt und es zu ſehen bekömmt, wie ſchlecht es ſeinen geprieſenen Göttern geht, die ſich auf dieſen Boden, worauf der Begriff herrſcht, wagen, iſt es nicht ſelbſt die negative Macht, die handelnd eingreift, ſondern hält ſich im ſelbſtloſen Gedanken derſelben, im Bewußtſeyn des fremden Schickſals und bringt den leeren Wunſch der Beruhigung und die ſchwache Rede der Beſänftigung herbei. In der Furcht vor den höheren Mächten, welche die unmittelbaren Arme der Subſtanz ſind, vor ihrem Kampfe mit einander und vor dem einfachen Selbſt der Nothwendigkeit, das auch ſie wie die Lebendigen, die an ſie geknüpft ſind, zermalmt; — in dem Mitleiden mit dieſen, die es zugleich als Daſſelbe mit ſich ſelbſt weiß, iſt für es nur der unthätige Schrecken dieſer Bewegung, das ebenſo hülfloſe Bedauern und als Ende die leere Ruhe der Ergebung in die Nothwendigkeit, deren Werk nicht als die nothwendige Handlung des Charakters und nicht als das Thun des abſoluten Weſens in ſich ſelbſt erfaßt wird.

Auf dieſem zuſchauenden Bewußtſeyn als auf dem gleichgültigen Boden des Vorſtellens tritt der Geiſt nicht in ſeiner zerſtreuten Mannigfaltigkeit, ſondern in der einfachen Entzweiung des Begriffes auf. Seine Subſtanz zeigt ſich daher nur in ihre zwei extremen Mächte auseinander geriſſen. Dieſe elementariſchen allgemeinen Weſen ſind zugleich ſelbſtbewußte Individualitäten, — Helden, welche in eine dieſer Mächte ihr Bewußtſeyn ſetzen, an ihr die Beſtimmtheit des Charakters haben und ihre Bethätigung und Wirklichkeit ausmachen. — Dieſe allgemeine Individualiſirung ſteigt, wie erinnert, noch zur unmittelbaren Wirklichkeit des eigentlichen Daſeyns herunter und ſtellt ſich einer Menge von Zuſchauern dar, die an dem Chore ihr Gegenbild oder vielmehr ihre eigne ſich ausſprechende Vorſtellung hat.

Der Inhalt und die Bewegung des Geiſtes, der ſich hier

Gegenſtand iſt, iſt bereits als die Natur und Realiſirung der ſittlichen Subſtanz betrachtet worden. In ſeiner Religion erlangt er das Bewußtſeyn über ſich, oder ſtellt ſich ſeinem Bewußtſeyn in ſeiner reinern Form und einfachern Geſtaltung dar. Wenn alſo die ſittliche Subſtanz ſich durch ihren Begriff, ihrem Inhalte nach, in die beiden Mächte entzweite, die als göttliches und menſchliches, oder unterirdiſches und oberes Recht beſtimmt wurden, — jenes die Familie, dieß die Staatsmacht, — und deren das erſtere der weibliche, das andere der männliche Charakter war, ſo ſchränkt ſich der vorher vielformige und in ſeinen Beſtimmungen ſchwankende Götterkreis auf dieſe Mächte ein, die durch dieſe Beſtimmung der eigentlichen Individualität genähert ſind. Denn die frühere Zerſtreuung des Ganzen in die vielfachen und abſtracten Kräfte, die ſubſtantiirt erſcheinen, iſt die Auflöſung des Subjects, das ſie nur als Momente in ſeinem Selbſt begreift, und die Individualität iſt daher nur die oberflächliche Form jener Weſen. Umgekehrt iſt ein weiterer Unterſchied der Charaktere, als der genannte, zur zufälligen und an ſich äußerlichen Perſönlichkeit zu rechnen.

Zugleich theilt ſich das Weſen ſeiner Form oder dem Wiſſen nach. Der handelnde Geiſt tritt als Bewußtſeyn dem Gegenſtande gegenüber, auf den es thätig und der ſomit als das Negative des Wiſſenden beſtimmt iſt; der Handelnde befindet ſich dadurch im Gegenſatze des Wiſſens und Nichtwiſſens. Er nimmt aus ſeinem Charakter ſeinen Zweck und weiß ihn als ſittliche Weſenheit; aber durch die Beſtimmtheit des Charakters weiß es nur die Eine Macht der Subſtanz, und die andere iſt für ihn verborgen. Die gegenwärtige Wirklichkeit iſt daher ein Anderes an ſich und ein Anderes für das Bewußtſeyn; das obere und das untere Recht erhalten in dieſer Beziehung die Bedeutung der wiſſenden und dem Bewußtſeyn ſich offenbarenden, und der ſich verbergenden und im Hinterhalte lauernden Macht. Die Eine iſt die Lichtſeite, der Gott des Orakels, der nach ſeinem natürlichen

Momente aus der Alles beleuchtenden Sonne entsprungen, Alles weiß und offenbart, — Phöbus, und Zeus, der dessen Vater ist. Aber die Befehle dieses wahrredenden Gottes und seine Bekanntmachungen dessen, was ist, sind vielmehr trügerisch. Denn dieß Wissen ist in seinem Begriffe unmittelbar das Nichtwissen, weil das Bewußtseyn an sich selbst im Handeln dieser Gegensatz ist. Der, welcher die räthselhafte Sphinx selbst aufzuschließen vermochte, wie der kindlich Vertrauende, werden darum durch das, was der Gott ihnen offenbart, ins Verderben geschickt. Diese Priesterin, aus der der schöne Gott spricht, ist nichts anderes als die doppelsinnigen Schicksalsschwestern, die durch ihre Verheißungen zum Verbrechen treiben und in der Zweizüngigkeit dessen, was sie als Sicherheit angaben, den, der sich auf den offenbaren Sinn verließ, betrügen. Daher das Bewußtseyn, das reiner ist als das letztere, das den Heren glaubt, und besonnener und gründlicher als das erstere, das der Priesterin und dem schönen Gotte traut, auf die Offenbarung, die der Geist des Vaters selbst über das Verbrechen, das ihn mordete, machte, mit der Rache zaudert und andere Beweise noch veranstaltet, — aus dem Grunde, weil dieser offenbarende Geist auch der Teufel seyn könnte.

Dieß Mißtrauen ist darum gegründet, weil das wissende Bewußtseyn sich in den Gegensatz der Gewißheit seiner selbst und des gegenständlichen Wesens setzt. Das Recht des Sittlichen, daß die Wirklichkeit nichts an sich ist im Gegensatze gegen das absolute Gesetz, erfährt, daß sein Wissen einseitig, sein Gesetz nur Gesetz seines Charakters ist, daß es nur die eine Macht der Substanz ergriff. Die Handlung selbst ist diese Verkehrung des Gewußten in sein Gegentheil, das Seyn, ist das Umschlagen des Rechts des Charakters und des Wissens in das Recht des Entgegengesetzten, mit dem jenes im Wesen der Substanz verknüpft ist, — in die Erinnye der andern feindlich erregten Macht und Charakters. Dieß untere Recht sitzt mit Zeus auf dem Throne und genießt mit dem offenbaren und dem wissenden Gotte gleiches Ansehen.

Auf diese drei Wesen wird von der handelnden Individualität die Götterwelt des Chors eingeschränkt. Das Eine ist die Substanz, ebensowohl die Macht des Heerdes und der Geist der Familienpietät, wie die allgemeine Macht des Staats und der Regierung. Indem der Substanz als solcher dieser Unterschied angehört, individualisirt er sich der Vorstellung nicht zu zwei unterschiednen Gestalten, sondern hat in der Wirklichkeit die zwei Personen seiner Charaktere. Hingegen der Unterschied des Wissens und Nichtwissens fällt in ein jedes der wirklichen Selbstbewußtseyn — und nur in der Abstraction, im Elemente der Allgemeinheit vertheilt er sich an zwei individuelle Gestalten. Denn das Selbst des Heros hat nur Daseyn als ganzes Bewußtseyn und ist daher wesentlich der ganze Unterschied, der der Form angehört; aber seine Substanz ist bestimmt und es gehört ihm nur die eine Seite des Unterschieds des Inhalts an. Daher erhalten die beiden Seiten des Bewußtseyns, die in der Wirklichkeit keine getrennte einer jeden eigne Individualität haben, in der Vorstellung jede ihre besondere Gestalt; die eine die des offenbarenden Gottes, die andere die der sich verborgen haltenden Erinnye. Beide genießen Theils gleicher Ehre, Theils ist die Gestalt der Substanz, Zeus, die Nothwendigkeit der Beziehung beider auf einander. Die Substanz ist die Beziehung, daß das Wissen für sich ist, aber seine Wahrheit an dem Einfachen, der Unterschied, wodurch das wirkliche Bewußtseyn ist, seinen Grund an dem ihn tilgenden innern Wesen, die sich klare Versicherung der Gewißheit ihre Bestätigung an der Vergessenheit hat.

Das Bewußtseyn schloß diesen Gegensatz durch das Handeln auf; nach dem offenbaren Wissen handelnd erfährt es den Betrug desselben, und dem Innern nach dem Einen Attribute der Substanz ergeben verletzte es das andere und gab diesem dadurch das Recht gegen sich. Dem wissenden Gotte folgend ergriff es vielmehr das nicht Offenbare, und büßt dafür, dem Wissen vertraut

zu haben, deſſen Zweideutigkeit, da ſie ſeine Natur iſt, auch für es, und eine Warnung dafür vorhanden ſeyn mußte. Die Raſerei der Prieſterin, die unmenſchliche Geſtalt der Hexen, die Stimme des Baumes, des Vogels, der Traum u. ſ. f. ſind nicht die Weiſen, in welchen die Wahrheit erſcheint, ſondern warnende Zeichen des Betrugs, der Nichtbeſonnenheit, der Einzelnheit und Zufälligkeit des Wiſſens. Oder was daſſelbe iſt, die entgegengeſetzte Macht, die von ihm verletzt wird, iſt als ausgeſprochenes Geſetz und geltendes Recht vorhanden, es ſey das Geſetz der Familie oder des Staats; das Bewußtſeyn folgte dagegen dem eignen Wiſſen und verbarg ſich ſelbſt das Offenbare. Die Wahrheit aber der gegen einander auftretenden Mächte des Inhalts und Bewußtſeyns iſt das Reſultat, daß beide gleiches Recht und darum in ihrem Gegenſatz, den das Handeln hervorbringt, gleiches Unrecht haben. Die Bewegung des Thuns erweiſt ihre Einheit in dem gegenſeitigen Untergange beider Mächte und der ſelbſtbewußten Charaktere. Die Verſöhnung des Gegenſatzes mit ſich iſt die Lethe der Unterwelt im Tode, — oder die Lethe der Oberwelt, als Freiſprechung, nicht von der Schuld, denn dieſe kann das Bewußtſeyn, weil es handelte, nicht verläugnen, ſondern vom Verbrechen und ſeine ſühnende Beruhigung. Beide ſind die Vergeſſenheit, das Verſchwundenſeyn der Wirklichkeit und des Thuns der Mächte der Subſtanz, ihrer Individualitäten und der Mächte des abſtracten Gedankens des Guten und des Böſen, denn keine für ſich iſt das Weſen, ſondern dieſes iſt die Ruhe des Ganzen in ſich ſelbſt, die unbewegte Einheit des Schickſals, das ruhige Daſeyn und damit die Unthätigkeit und Unlebendigkeit der Familie und der Regierung, und die gleiche Ehre und damit die gleichgültige Unwirklichkeit Apolls und der Erinnye, und die Rückkehr ihrer Begeiſtung und Thätigkeit in den einfachen Zeus.

Dieſes Schickſal vollendet die Entvölkerung des Himmels, — der gedankenloſen Vermiſchung der Individualität und des Weſens, — einer Vermiſchung, wodurch das Thun des Weſens als

ein inkonsequentes, zufälliges, seiner unwürdiges erscheint; denn dem Wesen nur oberflächlich anhängend ist die Individualität die unwesentliche. Die Vertreibung solcher wesenlosen Vorstellungen, die von Philosophen des Alterthums gefordert wurde, beginnt also schon in der Tragödie überhaupt dadurch, daß die Eintheilung der Substanz von dem Begriffe beherrscht, die Individualität hiermit die wesentliche und die Bestimmungen der absoluten Charaktere sind. Das Selbstbewußtseyn, das in ihr vorgestellt ist, kennt und anerkennt deswegen nur Eine höchste Macht und diesen Zeus nur als die Macht des Staats oder des Heerdes, und im Gegensatze des Wissens nur als den Vater des zur Gestalt werdenden Wissens des Besondern, — und als den Zeus des Eides und der Erinnye, des Allgemeinen, im Verborgnen wohnenden Innern. Die weiter aus dem Begriffe in die Vorstellung sich zerstreuenden Momente, die der Chor nach einander gelten läßt, sind hingegen nicht das Pathos des Helden, sondern sinken ihm zur Leidenschaft herunter, — zu zufälligen wesenlosen Momenten, die der selbstlose Chor wohl preist, aber die nicht fähig sind, den Charakter der Helden auszumachen, noch von ihnen als ihr Wesen ausgesprochen und geachtet zu werden.

Aber auch die Personen des göttlichen Wesens selbst, so wie die Charaktere seiner Substanz, gehen in die Einfachheit des Bewußtlosen zusammen. Diese Nothwendigkeit hat gegen das Selbstbewußtseyn die Bestimmung, die negative Macht aller auftretenden Gestalten zu seyn, in ihr sich selbst nicht zu erkennen, sondern darin vielmehr unterzugehen. Das Selbst tritt nur den Charakteren zugetheilt auf, nicht als die Mitte der Bewegung. Aber das Selbstbewußtseyn, die einfache Gewißheit seiner, ist in der That die negative Macht, die Einheit des Zeus, des substantiellen Wesens und der abstracten Nothwendigkeit, es ist die geistige Einheit, worein Alles zurückgeht. Weil das wirkliche Selbstbewußtseyn noch von der Substanz und dem Schicksale unterschieden wird, ist es Theils der Chor oder vielmehr die zu-

ſchauende Menge, welche dieſe Bewegung des göttlichen Lebens als ein Fremdes mit Furcht erfüllt, oder in der ſie als ein Nahes nur die Rührung des nicht handelnden Mitleidens hervorbringt. Theils inſofern das Bewußtſeyn mithandelt und den Charakteren angehört, iſt dieſe Vereinigung, weil die wahre, die des Selbſts, des Schickſals und der Subſtanz noch nicht vorhanden iſt, eine äußerliche, eine Hypokriſie; der Held, der vor dem Zuſchauer auftritt, zerfällt in ſeine Maske und in den Schauſpieler, in die Perſon und das wirkliche Selbſt.

Das Selbſtbewußtſeyn der Helden muß aus ſeiner Maske hervortreten und ſich darſtellen, wie es ſich als das Schickſal ſowohl der Götter des Chors als der abſoluten Mächte ſelbſt weiß, und von dem Chore, dem allgemeinen Bewußtſeyn, nicht mehr getrennt iſt.

Die Komödie hat alſo vorerſt die Seite, daß das wirkliche Selbſtbewußtſeyn ſich als das Schickſal der Götter darſtellt. Dieſe elementariſchen Weſen ſind, als allgemeine Momente, kein Selbſt und nicht wirklich. Sie ſind zwar mit der Form der Individualität ausgeſtattet, aber dieſe iſt ihnen nur eingebildet und kommt ihnen nicht an und für ſich ſelbſt zu; das wirkliche Selbſt hat nicht ein ſolches abſtractes Moment zu ſeiner Subſtanz und Inhalt. Es, das Subject, iſt daher über ein ſolches Moment als über eine einzelne Eigenſchaft erhoben, und angethan mit dieſer Maske ſpricht es die Ironie derſelben aus, die für ſich etwas ſeyn will. Das Aufſpreizen der allgemeinen Weſenheit iſt an das Selbſt verrathen; es zeigt ſich in einer Wirklichkeit gefangen und läßt die Maske fallen, eben indem es etwas Rechtes ſeyn will. Das Selbſt hier in ſeiner Bedeutung als Wirkliches auftretend, ſpielt mit der Maske, die es einmal anlegt, um ſeine Perſon zu ſeyn, — aber aus dieſem Scheine thut es ſich ebenſo bald wieder in ſeiner eignen Nacktheit und Gewöhnlichkeit hervor, die es von dem eigentlichen Selbſt, dem Schauſpieler, ſo wie von dem Zuſchauer, nicht unterſchieden zu ſeyn zeigt.

Dieſe allgemeine Auflöſung der geſtalteten Weſenheit überhaupt in ihrer Individualität wird in ihrem Inhalte ernſthafter und dadurch muthwilliger und bitterer, inſofern er ſeine ernſtere und nothwendigere Bedeutung hat. Die göttliche Subſtanz vereinigt in ihr die Bedeutung der natürlichen und ſittlichen Weſenheit. In Anſehung des Natürlichen zeigt das wirkliche Selbſtbewußtſein ſchon in der Verwendung deſſelben zu ſeinem Putze, Wohnung u. ſ. f. und im Schmauſe ſeines Opfers ſich als das Schickſal, dem das Geheimniß verrathen iſt, welche Bewandniß es mit der Selbſtweſenheit der Natur hat; in dem Myſterium des Brodes und Weines macht es dieſelbe zuſammen mit der Bedeutung des innern Weſens ſich zu eigen, und in der Komödie iſt es ſich der Ironie dieſer Bedeutung überhaupt bewußt. — Inſofern nun dieſe Bedeutung die ſittliche Weſenheit enthält, iſt ſie Theils das Volk in ſeinen beiden Seiten des Staats oder eigentlichen Demos und der Familien-Einzelnheit; — Theils aber das ſelbſtbewußte reine Wiſſen oder das vernünftige Denken des Allgemeinen. — Jener Demos, die allgemeine Maſſe, die ſich als Herrn und Regenten, ſo wie als den zu reſpektirenden Verſtand und Einſicht weiß, zwingt und bethört ſich durch die Beſonderheit ſeiner Wirklichkeit, und ſtellt den lächerlichen Kontraſt ſeiner Meinung von ſich und ſeines unmittelbaren Daſeins, ſeiner Nothwendigkeit und Zufälligkeit, ſeiner Allgemeinheit und Gemeinheit dar. Wenn das Princip ſeiner vom Allgemeinen getrennten Einzelnheit in der eigentlichen Geſtalt der Wirklichkeit ſich hervorthut und des Gemeinweſens, deſſen geheimer Schaden es iſt, ſich offenbar anmaßt und es einrichtet, ſo verräth ſich unmittelbar der Contraſt des Allgemeinen als einer Theorie und deſſen, um was es in der Praxis zu thun iſt, die gänzliche Befreiung der Zwecke der unmittelbaren Einzelnheit von der allgemeinen Ordnung und der Spott jener über dieſe.

Das vernünftige Denken enthebt das göttliche Weſen ſeiner zufälligen Geſtalt, und entgegengeſetzt der begriffloſen Weisheit des Chors, die mancherlei Sittenſprüche vorbringt, und eine Menge

von Geſetzen und beſtimmten Pflicht- und Rechtsbegriffen gelten läßt, hebt es ſie in die einfachen Ideen des Schönen und Guten empor. — Die Bewegung dieſer Abſtraction iſt das Bewußtſein der Dialectik, welche dieſe Maximen und Geſetze an ihnen haben, und hierdurch des Verſchwindens der abſoluten Gültigkeit, in der ſie vorher erſchienen. Indem die zufällige Beſtimmung und oberflächliche Individualität, welche die Vorſtellung den göttlichen Weſenheiten lieh, verſchwindet, haben ſie nach ihrer natürlichen Seite nur noch die Nacktheit ihres unmittelbaren Daſeyns, ſie ſind Wolken, ein verſchwindender Dunſt, wie jene Vorſtellungen. Nach ihrer gedachten Weſentlichkeit zu den einfachen Gedanken des Schönen und Guten geworden, vertragen dieſe es, mit jedem beliebigen Inhalt erfüllt zu werden. Die Kraft des dialectiſchen Wiſſens giebt die beſtimmten Geſetze und Maximen des Handelns der Luſt und dem Leichtſinne der — hiermit — verführten Jugend Preis, und der Aengſtlichkeit und Sorge des auf die Einzelnheit des Lebens beſchränkten Alters Waffen zum Betrug an die Hand. Die reinen Gedanken des Schönen und Guten zeigen alſo das komiſche Schauſpiel, durch die Befreiung von der Meinung, welche ſowohl ihre Beſtimmtheit als Inhalt, wie ihre abſolute Beſtimmtheit, das Feſthalten des Bewußtſeyns enthält, leer und ebendadurch das Spiel der Meinung und der Willkür der zufälligen Individualität zu werden.

Hier iſt alſo das vorher bewußtloſe Schickſal, das in der leeren Ruhe und Vergeſſenheit beſteht und von dem Selbſtbewußtſeyn getrennt iſt, mit dieſem vereint. Das einzelne Selbſt iſt die negative Kraft, durch und in welcher die Götter, ſo wie deren Momente, die daſeyende Natur und die Gedanken ihrer Beſtimmungen, verſchwinden; zugleich iſt es nicht die Leerheit des Verſchwindens, ſondern erhält ſich in dieſer Nichtigkeit ſelbſt, iſt bei ſich und die einzige Wirklichkeit. Die Religion der Kunſt hat ſich in ihm vollendet und iſt vollkommen in ſich zurückgegangen. Dadurch, daß das einzelne Bewußtſeyn in der Gewißheit ſeiner ſelbſt

es iſt, das als dieſe abſolute Macht ſich darſtellt, hat dieſe die Form eines Vorgeſtellten, von dem Bewußtſeyn überhaupt Getrennten und ihm Fremden verloren, wie die Bildſäule, auch die lebendige ſchöne Körperlichkeit oder der Inhalt des Epos und die Mächte und Perſonen der Tragödie waren; — auch iſt die Einheit nicht die bewußtloſe des Kultus und der Myſterien; — ſondern das eigentliche Selbſt des Schauſpielers fällt mit ſeiner Perſon zuſammen, ſowie der Zuſchauer in dem, was ihm vorgeſtellt wird, vollkommen zu Hauſe iſt und ſich ſelbſt ſpielen ſieht. Was dieß Selbſtbewußtſeyn anſchaut, iſt, daß in ihm, was die Form von Weſenheit gegen es annimmt, in ſeinem Denken, Daſeyn und Thun ſich vielmehr auflöſt und preisgegeben iſt, es iſt die Rückkehr alles Allgemeinen in die Gewißheit ſeiner ſelbſt, die hierdurch dieſe vollkommene Furcht- und Weſenloſigkeit alles Fremden und ein Wohlſeyn und Sich-wohlſeyn-laſſen des Bewußtſeyns iſt, wie ſich außer dieſer Komödie keins mehr findet.

C.

Die offenbare Religion.

Durch die Religion der Kunſt iſt der Geiſt aus der Form der Subſtanz in die des Subjects getreten, denn ſie bringt ſeine Geſtalt hervor und ſetzt alſo in ihr das Thun oder das Selbſtbewußtſeyn, das in der furchtbaren Subſtanz nur verſchwindet und im Vertrauen ſich nicht ſelbſt erfaßt. Dieſe Menſchwerdung des göttlichen Weſens geht von der Bildſäule aus, die nur die äußere Geſtalt des Selbſts an ihr hat, das Innere aber, ihre Thätigkeit, fällt außer ihr; im Cultus aber ſind beide Seiten eins geworden, in dem Reſultate der Religion der Kunſt iſt dieſe Einheit in ihrer Vollendung zugleich auch auf das Extrem des Selbſts herübergegangen; in dem Geiſte, der in der Einzelnheit des Bewußtſeyns ſeiner vollkommen gewiß iſt, iſt alle Weſenheit verſunken. Der Satz, der dieſen Leichtſinn ausſpricht, lautet ſo: das Selbſt iſt das abſolute Weſen; das Weſen, das

Subſtanz und an dem das Selbſt die Accidentalität war, iſt zum Prädicate heruntergeſunken, und der Geiſt hat in dieſem Selbſtbewußtſeyn, dem nichts in der Form des Weſens gegenübertritt, ſein Bewußtſeyn verloren.

Dieſer Satz: das Selbſt iſt das abſolute Weſen, gehört, wie von ſelbſt erhellt, dem nichtreligiöſen, dem wirklichen Geiſte an, und es iſt ſich zu erinnern, welches die Geſtalt deſſelben iſt, die ihn ausdrückt. Sie wird zugleich die Bewegung und die Umkehrung deſſelben enthalten, welche das Selbſt zum Prädicate herunterſtimmt und die Subſtanz zum Subjecte erhebt. So nämlich, daß der umgekehrte Satz nicht an ſich oder für uns die Subſtanz zum Subjecte macht, oder was daſſelbe iſt, die Subſtanz ſo wieder herſtellt, daß das Bewußtſeyn des Geiſtes zu ſeinem Anfange, der natürlichen Religion, zurückgeführt wird, ſondern ſo daß dieſe Umkehrung für und durch das Selbſtbewußtſein ſelbſt zu Stande gebracht wird. Indem dieſes ſich mit Bewußtſein aufgiebt, ſo wird es in ſeiner Entäußerung erhalten und bleibt das Subject der Subſtanz, aber als ſich ebenſo entäußertes hat es zugleich das Bewußtſein derſelben; oder indem es durch ſeine Aufopferung die Subſtanz als Subject hervorbringt, bleibt dieſes ſein eignes Selbſt. Es wird hierdurch erreicht, daß, wenn in den beiden Sätzen, — in dem der erſten Subſtantialität das Subject nur verſchwindet, — und in dem zweiten die Subſtanz nur Prädicat iſt, und beide Seiten alſo in jedem mit der entgegengeſetzten Ungleichheit des Werthes vorhanden ſind, — daß die Vereinigung und Durchdringung beider Naturen hervorgeht, in der beide mit gleichem Werthe ebenſo weſentlich, als auch nur Momente ſind; hierdurch iſt alſo der Geiſt ebenſo Bewußtſeyn ſeiner als ſeiner gegenſtändlichen Subſtanz, wie einfaches in ſich bleibendes Selbſtbewußtſeyn.

Die Religion der Kunſt gehört dem ſittlichen Geiſte an, den wir früher in dem Rechtszuſtande untergehen ſahen, d. h. in dem Satze: das Selbſt als ſolches, die abſtracte Perſon

iſt absolutes Weſen. Im ſittlichen Leben iſt das Selbſt in dem Geiſte ſeines Volks verſenkt, es iſt die erfüllte Allgemeinheit. Die einfache Einzelnheit aber erhebt ſich aus dieſem Inhalte, und ihr Leichtſinn reinigt ſie zur Perſon, zur abſtracten Allgemeinheit des Rechts. In dieſer iſt die Realität des ſittlichen Geiſtes verloren, die inhaltsleeren Geiſter der Völkerindividuen ſind in Ein Pantheon verſammelt, nicht in ein Pantheon der Vorſtellung, deren unmächtige Form jeden gewähren läßt, ſondern in das Pantheon der abſtracten Allgemeinheit, des reinen Gedankens, der ſie entleibt, und dem geiſtloſen Selbſt, der einzelnen Perſon, das An- und Fürſichſeyn ertheilt.

Aber dieß Selbſt hat durch ſeine Leerheit den Inhalt freigelaſſen; das Bewußtſeyn iſt nur in ſich das Weſen; ſein eignes Daſein, das rechtliche Anerkanntſeyn der Perſon, iſt die unerfüllte Abſtraction; es beſitzt alſo vielmehr nur den Gedanken ſeiner ſelbſt, oder wie es da iſt und ſich als Gegenſtand weiß, iſt es das unwirkliche. Es iſt daher nur die ſtoiſche Sebſtſtändigkeit des Denkens, und dieſe findet, durch die Bewegung des ſceptiſchen Bewußtſeyns hindurchgehend, ſeine Wahrheit in derjenigen Geſtalt, die das unglückliche Selbſtbewußtſeyn genannt wurde.

Dieſes weiß, welche Bewandniß es mit dem wirklichen Gelten der abſtracten Perſon und ebenſo mit dem Gelten derſelben in dem reinen Gedanken hat. Es weiß ein ſolches Gelten vielmehr als den vollkommenen Verluſt, es ſelbſt iſt dieſer ſeiner bewußte Verluſt und die Entäußerung ſeines Wiſſens von ſich. — Wir ſehen, daß dieß unglückliche Bewußtſeyn die Gegenſeite und Vervollſtändigung des in ſich vollkommen glücklichen, des komiſchen Bewußtſeyns ausmacht. In das letztere geht alles göttliche Weſen zurück, oder es iſt die vollkommene Entäußerung der Subſtanz. Jenes hingegen iſt umgekehrt das tragiſche Schickſal der an und für ſich ſeyn ſollenden Gewißheit ſeiner ſelbſt. Es iſt das Bewußtſeyn des Verluſtes aller Weſenheit in dieſer Gewißheit ſeiner und des Verluſtes eben dieſes Wiſſens von

ſich — der Subſtanz wie des Selbſts, es iſt der Schmerz, der ſich als das harte Wort ausſpricht, daß Gott geſtorben iſt.

In dem Rechtszuſtande iſt alſo die ſittliche Welt und die Religion derſelben in dem komiſchen Bewußtſeyn verſunken und das unglückliche das Wiſſen dieſes ganzen Verluſtes. Sowohl der Selbſtwerth ſeiner unmittelbaren Perſönlichkeit iſt ihm verloren, als ſeiner vermittelten, der gedachten. Ebenſo iſt das Vertrauen in die ewigen Geſetze der Götter, wie die Orakel, die das Beſondere zu wiſſen thaten, verſtummt. Die Bildſäulen ſind nun Leichname, denen die belebende Seele, ſowie die Hymne Worte, deren Glauben entflohen iſt; die Tiſche der Götter ohne geiſtige Speiſe und Trank, und aus ſeinen Spielen und Feſten kommt dem Bewußtſeyn nicht die freudige Einheit ſeiner mit dem Weſen zurück. Den Werken der Muſe fehlt die Kraft des Geiſtes, dem aus der Zermalmung der Götter und Menſchen die Gewißheit ſeiner ſelbſt hervorging. Sie ſind nun das, was ſie für uns ſind, — vom Baume gebrochne ſchöne Früchte, ein freundliches Schickſal reichte ſie uns dar, wie ein Mädchen jene Früchte präſentirt; es giebt nicht das wirkliche Leben ihres Daſeyns, nicht den Baum, der ſie trug, nicht die Erde und die Elemente, die ihre Subſtanz, noch das Klima, das ihre Beſtimmtheit ausmachte, oder den Wechſel der Jahreszeiten, die den Proceß ihres Werdens beherrſchten. — So giebt das Schickſal uns mit den Werken jener Kunſt nicht ihre Welt, nicht den Frühling und Sommer des ſittlichen Lebens, worin ſie blühten und reiften, ſondern allein die eingehüllte Erinnerung dieſer Wirklichkeit. — Unſer Thun in ihrem Genuſſe iſt daher nicht das gottesdienſtliche, wodurch unſerm Bewußtſeyn ſeine vollkommene es ausfüllende Wahrheit würde, ſondern es iſt das äußerliche Thun, das von dieſen Früchten etwa Regentropfen oder Stäubchen abwiſcht, und an die Stelle der innern Elemente der umgebenden erzeugenden und begeiſtenden Wirklichkeit des Sittlichen das weitläufige Gerüſte der todten Elemente ihrer äußerlichen Exiſtenz, der Sprache, des Geſchichtlichen u. ſ. f. errichtet, nicht um ſich in ſie

hinein zu leben, ſondern nur um ſie in ſich vorzuſtellen. Aber wie das Mädchen, das die gepflückten Früchte darreicht, mehr iſt als die in ihre Bedingungen und Elemente, den Baum, Luft, Licht u. ſ. f. ausgebreitete Natur derſelben, welche ſie unmittelbar darbot, indem es auf eine höhere Weiſe dieß Alles in den Strahl des ſelbſtbewußten Auges und der darreichenden Geberde zuſammenfaßt: ſo iſt der Geiſt des Schickſals, der uns jene Kunſtwerke darbietet, mehr als das ſittliche Leben und Wirklichkeit jenes Volkes, denn er iſt die Er-Innerung des in ihnen noch veräußerten Geiſtes, — er iſt der Geiſt des tragiſchen Schickſals, das alle jene individuellen Götter und Attribute der Subſtanz in das Eine Pantheon verſammelt, in den ſeiner als Geiſt ſelbſtbewußten Geiſt.

Alle Bedingungen ſeines Hervorgangs ſind vorhanden, und dieſe Totalität ſeiner Bedingungen macht das Werden, den Begriff oder das anſichſeyende Hervorgehen aus. — Der Kreis der Hervorbringungen der Kunſt umfaßt die Formen der Entäußerungen der abſoluten Subſtanz, ſie iſt in der Form der Individualität, als ein Ding, als ſeyender Gegenſtand des ſinnlichen Bewußtſeyns, — als die reine Sprache oder das Werden der Geſtalt, deren Daſeyn nicht aus dem Selbſt heraustritt und rein verſchwindender Gegenſtand iſt; — als unmittelbare Einheit mit dem allgemeinen Selbſtbewußtſeyn in ſeiner Begeiſterung und als vermittelte in dem Thun des Cultus; als ſchöne ſelbſtliche Körperlichkeit, und endlich als das in die Vorſtellung erhobene Daſeyn und die Ausbreitung deſſelben zu einer Welt, die ſich zuletzt in die Allgemeinheit, die ebenſo reine Gewißheit ihrer ſelbſt iſt, zuſammennimmt. — Dieſe Formen, und auf der andern Seite die Welt der Perſon und des Rechts, die verwüſtende Wildheit der freigelaſſenen Elemente des Inhalts, ebenſo die gedachte Perſon des Stoicismus und die haltloſe Unruhe des ſkeptiſchen Bewußtſeyns machen die Peripherie der Geſtalten aus, welche erwartend und drängend um die Geburtsſtätte des als Selbſtbewußtſeyn werdenden Geiſtes umherſtehen;

der Alle durchdringende Schmerz und Sehnsucht des unglücklichen Selbstbewußtseyns ist ihr Mittelpunct und das gemeinschaftliche Geburtswehe seines Hervorgangs, — die Einfachheit des reinen Begriffs, der jene Gestalten als seine Momente enthält.

Er hat die zwei Seiten an ihm, die oben als die beiden umgekehrten Sätze vorgestellt sind; die eine ist diese, daß die Substanz sich ihrer selbst entäußert und zum Selbstbewußtseyn wird, die andere umgekehrt, daß das Selbstbewußtseyn sich seiner entäußert und zur Dingheit oder zum allgemeinen Selbst macht. Beide Seiten sind sich auf diese Weise entgegengekommen und hierdurch ist ihre wahre Vereinigung entstanden. Die Entäußerung der Substanz, ihr Werden zum Selbstbewußtseyn drückt den Uebergang ins Entgegengesetzte, den bewußtlosen Uebergang der Nothwendigkeit, oder dieß aus, daß sie an sich Selbstbewußtseyn ist. Umgekehrt die Entäußerung des Selbstbewußtseyns dieß, daß es an sich das allgemeine Wesen ist, oder weil das Selbst das reine Fürsichseyn ist, das in seinem Gegentheile bei sich bleibt, dieß, daß für es es ist, daß die Substanz Selbstbewußtseyn und eben dadurch Geist ist. Es kann daher von diesem Geiste, der die Form der Substanz verlassen und in der Gestalt des Selbstbewußtseyns in das Dasein tritt, gesagt werden, — wenn man sich der aus der natürlichen Zeugung hergenommenen Verhältnisse bedienen will, — daß er eine wirkliche Mutter, aber einen ansichseyenden Vater hat; denn die Wirklichkeit oder das Selbstbewußtseyn und das Ansich als die Substanz sind seine beiden Momente, durch deren gegenseitige Entäußerung, jedes zum andern werdend, er als diese ihre Einheit ins Dasein tritt.

Insofern das Selbstbewußtseyn einseitig nur seine eigne Entäußerung erfaßt, wenn ihm schon sein Gegenstand ebensowohl Seyn als Selbst ist und es alles Daseyn als geistiges Wesen weiß, so ist dadurch doch noch nicht für es der wahre Geist geworden, insofern nämlich das Seyn überhaupt oder die Substanz nicht an sich ebenso ihrer Seits sich ihrer selbst entäußerte und

zum Selbstbewußtseyn wurde. Denn alsdann ist alles Daseyn nur vom Standpuncte des Bewußtseyns aus geistiges Wesen, nicht an sich selbst. Der Geist ist auf diese Weise dem Daseyn nur eingebildet; dieses Einbilden ist die Schwärmerei, welche der Natur sowohl als der Geschichte, wie der Welt so den mythischen Vorstellungen der vorhergehenden Religionen einen andern innern Sinn unterlegt, als sie in ihrer Erscheinung dem Bewußtseyn unmittelbar darbieten und in Ansehung der Religionen als das Selbstbewußtsein, dessen Religionen sie waren, darin wußte. Aber diese Bedeutung ist eine geliehene und ein Kleid, das die Blöße der Erscheinung nicht bedeckt und sich keinen Glauben und Verehrung erwirbt, sondern die trübe Nacht und eigne Verzückung des Bewußtseyns bleibt.

Daß diese Bedeutung des Gegenständlichen also nicht bloße Einbildung sey, muß sie an sich seyn, d. h. einmal dem Bewußtseyn aus dem Begriffe entspringen und in ihrer Nothwendigkeit hervorgehen. So ist uns durch das Erkennen des unmittelbaren Bewußtseyns oder des Bewußtseyns des seyenden Gegenstandes mittelst seiner nothwendigen Bewegung der sich selbst wissende Geist entsprungen. Dieser Begriff, der als unmittelbarer auch die Gestalt der Unmittelbarkeit für sein Bewußtseyn hatte, hat sich zweitens die Gestalt des Selbstbewußtseyns an sich, d. h. nach eben der Nothwendigkeit des Begriffes gegeben, als das Seyn oder die Unmittelbarkeit, die der inhaltlose Gegenstand des sinnlichen Bewußtseyns ist, sich seiner entäußert und Ich für das Bewußtseyn wird. — Von dem denkenden Ansich oder dem Erkennen der Nothwendigkeit ist aber das unmittelbare Ansich oder die seyende Nothwendigkeit selbst unterschieden; — ein Unterschied, der zugleich aber nicht außer dem Begriffe liegt, denn die einfache Einheit des Begriffes ist das unmittelbare Seyn selbst; er ist ebenso das sich selbst Entäußernde oder das Werden der angeschauten Nothwendigkeit, als er in ihr bei sich ist und sie weiß und

begreift. — Das unmittelbare Ansich des Geistes, der sich die Gestalt des Selbstbewußtseyns giebt, heißt nichts anderes, als daß der wirkliche Weltgeist zu diesem Wissen von sich gelangt ist; dann erst tritt dieß Wissen auch in sein Bewußtseyn und als Wahrheit ein. Wie jenes geschehen, hat sich schon oben ergeben.

Dieß, daß der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewußtseyns an sich und damit auch für sein Bewußtseyn gegeben, erscheint nun so, daß es der Glaube der Welt ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtseyn, d. h. als ein wirklicher Mensch da ist, daß er für die unmittelbare Gewißheit ist, daß das glaubende Bewußtseyn diese Göttlichkeit sieht und fühlt und hört. So ist es nicht Einbildung, sondern es ist wirklich an dem. Das Bewußtseyn geht dann nicht aus seinem Innern von dem Gedanken aus, und schließt in sich den Gedanken des Gottes mit dem Daseyn zusammen, sondern es geht von dem unmittelbaren gegenwärtigen Daseyn aus und erkennt den Gott in ihm. — Das Moment des unmittelbaren Seyns ist in dem Inhalte des Begriffes so vorhanden, daß der religiöse Geist in der Rückkehr aller Wesenheit in das Bewußtseyn einfaches positives Selbst geworden ist, ebenso wie der wirkliche Geist als solcher im unglücklichen Bewußtseyn eben diese einfache selbstbewußte Negativität. Das Selbst des daseyenden Geistes hat dadurch die Form der vollkommenen Unmittelbarkeit; es ist weder als Gedachtes oder Vorgestelltes noch Hervorgebrachtes gesetzt, wie es mit dem unmittelbaren Selbst Theils in der natürlichen, Theils in der Kunstreligion der Fall ist. Sondern dieser Gott wird unmittelbar als Selbst, als ein wirklicher einzelner Mensch, sinnlich angeschaut; so nur ist er Selbstbewußtseyn.

Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder daß es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseyns hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion. In ihr wird das Wesen als Geist gewußt, oder sie ist sein Bewußtseyn über sich, Geist zu seyn. Denn der Geist ist das Wissen seiner selbst in

ſeiner Entäußerung; das Weſen, das die Bewegung iſt, in ſeinem Andersſeyn die Gleichheit mit ſich ſelbſt zu behalten. Dieß aber iſt die Subſtanz, inſofern ſie in ihrer Accidentalität ebenſo in ſich reflectirt, nicht dagegen als gegen ein Unweſentliches und ſomit in einem Fremden ſich Befindendes gleichgültig, ſondern darin in ſich, d. h. inſofern ſie Subject oder Selbſt iſt. — In dieſer Religion iſt deswegen das göttliche Weſen geoffenbart. Sein Offenbarſeyn beſteht offenbar darin, daß gewußt wird, was es iſt. Es wird aber gewußt, eben indem es als Geiſt gewußt wird, als Weſen, das weſentlich Selbſtbewußtſeyn iſt. — Dem Bewußtſeyn iſt in ſeinem Gegenſtand dann Etwas geheim, wenn er ein Anderes oder Fremdes für es iſt und wenn es ihn nicht als ſich ſelbſt weiß. Dieß Geheimſeyn hört auf, indem das abſolute Weſen als Geiſt Gegenſtand des Bewußtſeyns iſt; denn ſo iſt er als Selbſt in ſeinem Verhältniſſe zu ihm; d. h. dieſes weiß unmittelbar ſich darin oder es iſt ſich in ihm offenbar. Es ſelbſt iſt ſich nur in der eignen Gewißheit ſeiner offenbar; jener ſein Gegenſtand iſt das Selbſt, das Selbſt aber iſt kein Fremdes, ſondern die untrennbare Einheit mit ſich, das unmittelbar Allgemeine. Es iſt der reine Begriff, das reine Denken oder Fürſichſeyn, das unmittelbare Seyn und damit Seyn für Anderes und als dieſes Seyn für Anderes unmittelbar in ſich zurückgekehrt und bei ſich ſelbſt; es iſt alſo das wahrhaft und allein Offenbare. Das Gütige, Gerechte, Heilige, Schöpfer Himmels und der Erde u. ſ. f. ſind Prädicate eines Subjects, — allgemeine Momente, die an dieſem Puncte ihren Halt haben und nur erſt im Rückgehen des Bewußtſeyns ins Denken ſind. — Indem ſie gewußt werden, iſt ihr Grund und Weſen, das Subject ſelbſt, noch nicht offenbar und ebenſo ſind die Beſtimmungen des Allgemeinen nicht dieß Allgemeine ſelbſt. Das Subject ſelbſt und damit auch dieß reine Allgemeine iſt aber offenbar als Selbſt, denn dieß iſt eben dieß in ſich reflectirte Innere, das unmittelbar da und die eigne Gewißheit desje-

nigen Selbſts iſt, für welches es da iſt. Dieß — ſeinem Begriffe nach das Offenbare zu ſeyn, — iſt alſo die wahre Geſtalt des Geiſtes und dieſe ſeine Geſtalt, der Begriff, iſt ebenſo allein ſein Weſen und Subſtanz. Er wird gewußt als Selbſtbewußtſeyn und iſt dieſem unmittelbar offenbar, denn er iſt dieſes ſelbſt; die göttliche Natur iſt daſſelbe, was die menſchliche iſt und dieſe Einheit iſt es, die angeſchaut wird.

Hier alſo iſt in der That das Bewußtſeyn oder die Weiſe, wie das Weſen für es ſelbſt iſt, ſeine Geſtalt ſeinem Selbſtbewußtſeyn gleich; dieſe Geſtalt iſt ſelbſt ein Selbſtbewußtſeyn; ſie iſt damit zugleich ſeyender Gegenſtand und dieſes Seyn hat ebenſo unmittelbar die Bedeutung des reinen Denkens, des abſoluten Weſens. — Das abſolute Weſen, welches als ein wirkliches Selbſtbewußtſeyn da iſt, ſcheint von ſeiner ewigen Einfachheit herabgeſtiegen zu ſeyn, aber in der That hat es damit erſt ſein höchſtes Weſen erreicht. Denn der Begriff des Weſens, erſt indem er ſeine einfache Reinheit erlangt hat, iſt er die abſolute Abſtraction, welche reines Denken und damit die reine Einzelnheit des Selbſts, ſo wie um ſeiner Einfachheit willen das Unmittelbare oder Seyn iſt. — Was das ſinnliche Bewußtſeyn genannt wird, iſt eben dieſe reine Abſtraction, es iſt dieß Denken, für welches das Seyn das Unmittelbare iſt. Das Niedrigſte iſt alſo zugleich das Höchſte, das ganz an die Oberfläche herausgetretene Offenbare iſt eben darin das Tiefſte. Daß das höchſte Weſen als ein ſeyendes Selbſtbewußtſeyn geſehen, gehört u. ſ. f. wird, dieß iſt alſo in der That die Vollendung ſeines Begriffes; und durch dieſe Vollendung iſt das Weſen ſo unmittelbar da, als es Weſen iſt.

Dieß unmittelbare Daſeyn iſt zugleich nicht allein und bloß unmittelbares Bewußtſeyn, ſondern es iſt religiöſes Bewußtſeyn; die Unmittelbarkeit hat ungetrennt die Bedeutung nicht nur eines ſeyenden Selbſtbewußtſeyns, ſondern des rein gedachten oder abſoluten Weſens. Wiſſen wir uns in unſerem Begriffe bewußt

sind, daß das Seyn Wesen ist, ist das religiöse Bewußtseyn sich bewußt. Diese Einheit des Seyns und Wesens, des Denkens, das unmittelbar Daseyn ist, ist wie es der Gedanke dieses religiösen Bewußtseyns oder sein vermitteltes Wissen ist, ebenso sein unmittelbares Wissen; denn diese Einheit des Seyns und Denkens ist das Selbstbewußtseyn und ist selbst da oder die gedachte Einheit hat zugleich diese Gestalt dessen, was sie ist. Gott ist also hier offenbar, wie er ist; er ist so da, wie er an sich ist; er ist da als Geist. Gott ist allein im reinen speculativen Wissen erreichbar und ist nur in ihm und ist nur es selbst, denn er ist der Geist, und dieses speculative Wissen ist das Wissen der offenbaren Religion. Jenes weiß ihn als Denken oder reines Wesen, und dieß Denken als Seyn und als Daseyn, und das Daseyn als die Negativität seiner selbst, hiermit als Selbst, dieses und allgemeines Selbst; eben dieß weiß die offenbare Religion. — Die Hoffnungen und Erwartungen der vorhergehenden Welt drängten sich allein auf diese Offenbarung hin, anzuschauen, was das absolute Wesen ist und sich selbst in ihm zu finden; diese Freude wird dem Selbstbewußtseyn und ergreift die ganze Welt, im absoluten Wesen sich zu schauen, denn es ist Geist, es ist die einfache Bewegung jener reinen Momente, die dieß selbst ausdrückt, daß das Wesen dadurch erst, daß es als unmittelbares Selbstbewußtseyn angeschaut wird, als Geist gewußt wird.

Dieser Begriff des selbst sich selbst als Geist wissenden Geistes ist selbst der unmittelbare und noch nicht entwickelt. Das Wesen ist Geist oder es ist erschienen, es ist offenbar; dieß erste Offenbarseyn ist selbst unmittelbar; aber die Unmittelbarkeit ist ebenso reine Vermittelung oder Denken; sie muß daher an ihr selbst als solcher dieß darstellen. — Bestimmter dieß betrachtet, so ist der Geist in der Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins dieses einzelne Selbstbewußtseyn, dem allgemeinen entgegen gesetzt; er ist ausschließendes Eins, das für das Bewußtseyn, für welches es da ist, die noch unaufgelöste Form eines sinnlichen

Andern hat; dieſes weiß den Geiſt noch nicht als den ſeinen, oder der Geiſt iſt noch nicht, wie er einzelnes Selbſt iſt, eben ſowohl als allgemeines, als alles Selbſt da. Oder die Geſtalt hat noch nicht die Form des Begriffes; d. h. des allgemeinen Selbſts, des Selbſts, das in ſeiner unmittelbaren Wirklichkeit ebenſo Aufgehobenes, Denken, Allgemeinheit iſt, ohne in dieſer jene zu verlieren. — Die nächſte und ſelbſt unmittelbare Form dieſer Allgemeinheit iſt aber nicht ſchon die Form des Denkens ſelbſt, des Begriffes als Begriffes, ſondern die Allgemeinheit der Wirklichkeit, die Allheit der Selbſt und die Erhebung des Daſeyns in die Vorſtellung; wie überall, und um ein beſtimmtes Beiſpiel anzuführen, das aufgehobene ſinnliche Dieſes erſt das Ding der Wahrnehmung, noch nicht das Allgemeine des Verſtandes iſt.

Dieſer einzelne Menſch alſo, als welcher das abſolute Weſen offenbar iſt, vollbringt an ihm als Einzelnem die Bewegung des ſinnlichen Seyns. Er iſt der unmittelbar gegenwärtige Gott; dadurch geht ſein Seyn in Geweſenſeyn über. Das Bewußtſeyn, für welches er dieſe ſinnliche Gegenwart hat, hört auf, ihn zu ſehen, zu hören; es hat ihn geſehen und gehört; und erſt dadurch, daß es ihn nur geſehen, gehört hat, wird es ſelbſt geiſtiges Bewußtſeyn oder wie er vorher als ſinnliches Daſeyn für es aufſtand, iſt er jetzt im Geiſte aufgeſtanden. — Denn als ſolches, das ihn ſinnlich ſieht und hört, iſt es ſelbſt nur unmittelbares Bewußtſeyn, das die Ungleichheit der Gegenſtändlichkeit nicht aufgehoben, nicht ins reine Denken zurückgenommen hat, ſondern dieſen gegenſtändlichen Einzelnen, nicht aber ſich ſelbſt als Geiſt weiß. In dem Verſchwinden des unmittelbaren Daſeyns des als abſoluten Weſens Gewußten erhält das Unmittelbare ſein negatives Moment; der Geiſt bleibt unmittelbares Selbſt der Wirklichkeit, aber als das allgemeine Selbſtbewußtſeyn der Gemeinde, das in ſeiner eignen Subſtanz ruht, ſo wie dieſe in ihm allgemeines Subject iſt; nicht der Einzelne

für ſich, ſondern zuſammen mit dem Bewußtſeyn der Gemeinde und das, was er für dieſe iſt, iſt das vollſtändige Ganze deſſelben.

Vergangenheit und Entfernung ſind aber nur die unvollkommene Form, wie die unmittelbare Weiſe vermittelt oder allgemein geſetzt iſt; dieſe iſt nur oberflächlich in das Element des Denkens getaucht, iſt als ſinnliche Weiſe darin aufbewahrt und mit der Natur des Denkens ſelbſt nicht in Eins geſetzt. Es iſt nur in das Vorſtellen erhoben, denn dieß iſt die ſynthetiſche Verbindung der ſinnlichen Unmittelbarkeit und ihrer Allgemeinheit oder des Denkens.

Dieſe Form des Vorſtellens macht die Beſtimmtheit aus, in welcher der Geiſt in dieſer ſeiner Gemeinde ſeiner bewußt wird. Sie iſt noch nicht das zu ſeinem Begriffe als Begriffe gediehene Selbſtbewußtſeyn deſſelben; die Vermittelung iſt noch unvollendet. Es iſt alſo in dieſer Verbindung des Seyns und Denkens der Mangel vorhanden, daß das geiſtige Weſen noch mit einer unverſöhnten Entzweiung in ein Dieſſeits und Jenſeits behaftet iſt. Der Inhalt iſt der wahre, aber alle ſeine Momente haben, in dem Elemente des Vorſtellens geſetzt, den Charakter, nicht begriffen zu ſeyn, ſondern als vollkommen ſelbſtſtändige Seiten zu erſcheinen, die ſich äußerlich auf einander beziehen. Daß der wahre Inhalt auch ſeine wahre Form für das Bewußtſeyn erhalte, dazu iſt die höhere Bildung des letztern nothwendig, ſeine Anſchauung der abſoluten Subſtanz in den Begriff zu erheben und für es ſelbſt ſein Bewußtſeyn mit ſeinem Selbſtbewußtſeyn auszugleichen, wie dieß für uns oder an ſich geſchehen iſt.

Dieſer Inhalt iſt in der Weiſe, wie er in ſeinem Bewußtſeyn iſt, zu betrachten. — Der abſolute Geiſt iſt Inhalt, ſo iſt er in der Geſtalt ſeiner Wahrheit. Aber ſeine Wahrheit iſt nicht nur die Subſtanz der Gemeinde, oder das Anſich derſelben zu ſeyn, noch auch nur aus dieſer Innerlichkeit in die Gegenſtändlichkeit des Vorſtellens heraufzutreten, ſondern wirkliches Selbſt zu werden, ſich in ſich zu reflectiren und Subject zu ſeyn. Dieß iſt

alſo die Bewegung, welche er in ſeiner Gemeinde vollbringt, oder dieß iſt das Leben deſſelben. Was dieſer ſich offenbarende Geiſt an und für ſich iſt, wird daher nicht dadurch herausgebracht, daß ſein reiches Leben in der Gemeinde gleichſam aufgedreht und auf ſeinen erſten Faden zurückgeführt wird, etwa auf die Vorſtellungen der erſten unvollkommenen Gemeinde, oder gar, auf das, was der wirkliche Menſch geſprochen hat. Dieſer Zurückführung liegt der Inſtinct zu Grunde, auf den Begriff zu gehen; aber ſie verwechſelt den Urſprung als das unmittelbare Daſeyn der erſten Erſcheinung mit der Einfachheit des Begriffes. Durch dieſe Verarmung des Lebens des Geiſtes, durch das Wegräumen der Vorſtellung der Gemeinde und ihres Thuns gegen ihre Vorſtellung, entſteht daher ſtatt des Begriffes vielmehr die bloße Aeußerlichkeit und Einzelnheit, die geſchichtliche Weiſe der unmittelbaren Erſcheinung und die geiſtloſe Erinnerung einer einzelnen gemeinten Geſtalt und ihrer Vergangenheit.

Der Geiſt iſt Inhalt ſeines Bewußtſeyns zuerſt in der Form der reinen Subſtanz oder iſt Inhalt ſeines reinen Bewußtſeyns. Dieß Element des Denkens iſt die Bewegung, zum Daſeyn oder der Einzelnheit herunter zu ſteigen. Die Mitte zwiſchen ihnen iſt ihre ſynthetiſche Verbindung, das Bewußtſeyn des Anderswerdens oder das Vorſtellen als ſolches. Das dritte iſt die Rückkehr aus der Vorſtellung und dem Andersſeyn oder das Element des Selbſtbewußtſeyns ſelbſt. — Dieſe drei Momente machen den Geiſt aus; ſein Auseinandertreten in der Vorſtellung beſteht darin, auf eine beſtimmte Weiſe zu ſeyn; dieſe Beſtimmtheit aber iſt nichts anderes, als eines ſeiner Momente. Seine ausführliche Bewegung iſt alſo dieſe, in jedem ſeiner Momente als in einem Elemente ſeine Natur auszubreiten; indem jeder dieſer Kreiſe ſich in ſich vollendet, iſt dieſe ſeine Reflexion in ſich zugleich der Uebergang in den andern. Die Vorſtellung macht die Mitte zwiſchen dem reinen Denken und dem Selbſtbewußtſeyn als ſolchem aus und iſt nur eine der Beſtimmtheiten; zugleich

aber, wie ſich gezeigt, iſt ihr Charakter, die ſynthetiſche Verbindung zu ſeyn, über alle dieſe Elemente ausgebreitet und ihre gemeinſchaftliche Beſtimmtheit.

Der Inhalt ſelbſt, der zu betrachten iſt, iſt zum Theil ſchon als die Vorſtellung des unglücklichen und glaubenden Bewußtſeyns vorgekommen; — in jenem aber in der Beſtimmung des aus dem Bewußtſeyn hervorgebrachten und erſehnten Inhalts, worin der Geiſt ſich nicht erſättigen noch Ruhe finden kann, weil er noch nicht an ſich oder als ſeine Subſtanz ſein Inhalt iſt; in dieſem dagegen iſt er als das ſelbſtloſe Weſen der Welt oder als weſentlich gegenſtändlicher Inhalt des Vorſtellens betrachtet worden, — eines Vorſtellens, das der Wirklichkeit überhaupt entflieht und daher ohne die Gewißheit des Selbſtbewußtſeyns iſt, die ſich Theils als Eitelkeit des Wiſſens, Theils als reine Einſicht von ihm trennt. — Das Bewußtſeyn der Gemeinde hingegen hat ihn zu ſeiner Subſtanz, ebenſo als er ihre Gewißheit des eignen Geiſtes iſt.

Der Geiſt zuerſt als Subſtanz im Elemente des reinen Denkens vorgeſtellt, iſt er hiermit unmittelbar das einfache ſich ſelbſtgleiche ewige Weſen, das aber nicht dieſe abſtracte Bedeutung des Weſens, ſondern die Bedeutung des abſoluten Geiſtes hat. Allein der Geiſt iſt dieß, nicht Bedeutung, nicht das Innere, ſondern das Wirkliche zu ſeyn. Das einfache ewige Weſen daher würde nur dem leeren Worte nach Geiſt ſeyn, wenn es bei der Vorſtellung und dem Ausdrucke des einfachen ewigen Weſens bliebe. Das einfache Weſen aber, weil es die Abſtraction iſt, iſt in der That das Negative an ſich ſelbſt und zwar die Negativität des Denkens oder ſie, wie ſie im Weſen an ſich iſt; d. h. es iſt der abſolute Unterſchied von ſich oder ſein reines Anderswerden. Als Weſen iſt es nur an ſich oder für uns; aber indem dieſe Reinheit eben die Abſtraction oder Negativität iſt, iſt es für ſich ſelbſt, oder das Selbſt, der Begriff. — Es iſt alſo gegenſtändlich; und indem die Vorſtellung die ſo

eben ausgesprochene Nothwendigkeit des Begriffs als ein Geschehen auffaßt und ausspricht, so wird gesagt werden, daß das ewige Wesen sich ein Anderes erzeugt. Aber in diesem Andersseyn ist es ebenso unmittelbar in sich zurückgekehrt; denn der Unterschied ist der Unterschied an sich, d. h. er ist unmittelbar nur von sich selbst unterschieden, er ist also die in sich zurückgekehrte Einheit.

Es unterscheiden sich also die drei Momente, des Wesens, des Fürsichseyns, welches das Andersseyn des Wesens ist und für welches das Wesen ist, und des Fürsichseyns oder sich selbst Wissens im Andern. Das Wesen schaut nur sich selbst in seinem Fürsichseyn an; es ist in dieser Entäußerung nur bei sich, das Fürsichseyn, das sich von dem Wesen ausschließt, ist das Wissen des Wesens seiner selbst; es ist das Wort, das ausgesprochen den Aussprechenden entäußert und ausgeleert zurückläßt, aber ebenso unmittelbar vernommen ist, und nur dieses sich selbst Vernehmen ist das Daseyn des Wortes. So daß die Unterschiede, die gemacht sind, ebenso unmittelbar aufgelöst als sie gemacht, und ebenso unmittelbar gemacht als sie aufgelöst sind, und das Wahre und Wirkliche eben diese in sich kreisende Bewegung ist.

Diese Bewegung in sich selbst spricht das absolute Wesen als Geist aus; das absolute Wesen, das nicht als Geist erfaßt wird, ist nur das abstracte Leere, so wie der Geist, der nicht als diese Bewegung erfaßt wird, nur ein leeres Wort ist. Indem seine Momente in ihrer Reinheit gefaßt werden, sind sie die ruhelosen Begriffe, die nur sind, ihr Gegentheil an sich selbst zu seyn und ihre Ruhe im Ganzen zu haben. Aber das Vorstellen der Gemeinde ist nicht dieß begreifende Denken, sondern hat den Inhalt ohne seine Nothwendigkeit und bringt statt der Form des Begriffes die natürlichen Verhältnisse von Vater und Sohn in das Reich des reinen Bewußtseyns. Indem es so im Denken selbst sich vorstellend verhält, ist ihm das Wesen zwar

offenbar, aber die Momente deſſelben treten ihm um dieſer ſynthetiſchen Vorſtellung willen Theils ſelbſt auseinander, ſo daß ſie nicht durch ihren eignen Begriff ſich auf einander beziehen, Theils tritt es von dieſem ſeinem reinen Gegenſtand zurück, bezieht ſich nur äußerlich auf ihn; er iſt ihm von einem Fremden geoffenbart, und in dieſem Gedanken des Geiſtes erkennt es nicht ſich ſelbſt, nicht die Natur des reinen Selbſtbewußtſeyns. Inſofern über die Form des Vorſtellens und jener Verhältniſſe, die aus dem Natürlichen hergenommen ſind, und damit beſonders auch darüber hinausgegangen werden muß, die Momente der Bewegung, die der Geiſt iſt, für iſolirte nichtwankende Subſtanzen oder Subjecte, ſtatt für übergehende Momente zu nehmen, — iſt dieß Hinausgehen, wie vorhin bei einer andern Seite erinnert wurde, für ein Drängen des Begriffes anzuſehen; aber indem es nur Inſtinct iſt, verkennt es ſich, verwirft mit der Form auch den Inhalt und, was daſſelbe iſt, ſetzt ihn zu einer geſchichtlichen Vorſtellung und einem Erbſtücke der Tradition herab; hierin iſt das rein Aeußerliche des Glaubens nur beibehalten und damit als ein erkenntnißloſes Todtes, das Innerliche deſſelben aber iſt verſchwunden, weil dieß der Begriff wäre, der ſich als Begriff weiß.

Der abſolute Geiſt, im reinen Weſen vorgeſtellt, iſt zwar nicht das abſtracte reine Weſen, ſondern dieſes iſt vielmehr eben dadurch, daß es im Geiſte nur Moment iſt, zum Elemente herabgeſunken. Die Darſtellung des Geiſtes aber in dieſem Elemente hat denſelben Mangel der Form nach an ſich, den das Weſen als Weſen hat. Das Weſen iſt das Abſtracte und darum das Negative ſeiner Einfachheit, ein Anderes; ebenſo der Geiſt im Elemente des Weſens iſt die Form der einfachen Einheit, die darum ebenſo weſentlich ein Anderswerden iſt. — Oder was daſſelbe iſt, die Beziehung des ewigen Weſens auf ſein Fürſichſeyn iſt die unmittelbar-einfache des reinen Denkens; in dieſem einfachen Anſchauen ſeiner ſelbſt im Andern iſt alſo das Andersſeyn nicht als ſolches geſetzt; es iſt der Unterſchied,

wie er im reinen Denken unmittelbar kein Unterſchied iſt; ein Anerkennen der Liebe, worin die beiden nicht ihrem Weſen nach ſich entgegenſetzten. — Der Geiſt, der im Elemente des reinen Denkens ausgeſprochen iſt, iſt weſentlich ſelbſt dieſes, nicht in ihm nur, ſondern wirklicher zu ſeyn, denn in ſeinem Begriffe liegt ſelbſt das Andersſeyn, d. h. das Aufheben des reinen nur gedachten Begriffes.

Das Element des reinen Denkens, weil es das abſtracte iſt, iſt ſelbſt vielmehr das Andere ſeiner Einfachheit, und geht daher in das eigentliche Element des Vorſtellens über, — das Element, worin die Momente des reinen Begriffes ein ſubſtantielles Daſeyn ebenſo gegeneinander erhalten, als ſie Subjecte ſind, die nicht für ein Drittes die Gleichgültigkeit des Seyns gegen einander haben, ſondern in ſich reflectirt ſich ſelbſt vom einander abſondern und entgegen ſtellen.

Der alſo nur ewige oder abſtracte Geiſt wird ſich ein Anderes oder tritt in das Daſeyn und unmittelbar in das unmittelbare Daſeyn. Er erſchafft alſo eine Welt. Dieſes Erſchaffen iſt das Wort der Vorſtellung für den Begriff ſelbſt nach ſeiner abſoluten Bewegung, oder dafür, daß das als abſolut ausgeſagte Einfache oder reine Denken, weil es das abſtracte iſt, vielmehr das Negative und hiermit ſich Entgegengeſetzte oder Andere iſt; — oder weil, um daſſelbe noch in einer andern Form zu ſagen, das als Weſen Geſetzte die einfache Unmittelbarkeit oder das Seyn iſt, aber als Unmittelbarkeit oder Seyn des Selbſts entbehrt und alſo der Innerlichkeit ermangelnd paſſiv oder Seyn für Anderes iſt. — Dieß Seyn für Anderes iſt zugleich eine Welt; der Geiſt in der Beſtimmung des Seyns für Anderes iſt das ruhige Beſtehen der vorhin in das reine Denken eingeſchloſſenen Momente, alſo die Auflöſung ihrer einfachen Allgemeinheit und das Auseinandergehen derſelben in ihre eigne Beſonderheit.

Die Welt iſt aber nicht nur dieſer auseinander in die Voll-

ſtändigkeit und deren äußere Ordnung geworfene Geiſt, ſondern da er weſentlich das einfache Selbſt iſt, iſt dieſes an ihr ebenſo vorhanden; der daſeyende Geiſt, der das einzelne Selbſt iſt, welches das Bewußtſeyn hat und ſich als Anderes oder als Welt von ſich unterſcheidet. — Wie dieſes einzelne Selbſt ſo unmittelbar erſt geſetzt iſt, iſt es noch nicht Geiſt für ſich; es iſt alſo nicht als Geiſt, es kann unſchuldig, aber nicht wohl gut genannt werden. Daß es in der That Selbſt und Geiſt ſey, muß es ebenſo, wie das ewige Weſen ſich als die Bewegung in ſeinem Andersſeyn ſich ſelbſt gleich zu ſeyn darſtellt, zunächſt ſich ſelbſt ein Anderes werden. Indem dieſer Geiſt beſtimmt iſt als erſt unmittelbar daſeyend oder als in die Mannigfaltigkeit ſeines Bewußtſeyns zerſtreut, ſo iſt ſein Anderswerden das Inſichgehen des Wiſſens überhaupt. Das unmittelbare Daſeyn ſchlägt in den Gedanken, oder das nur ſinnliche Bewußtſeyn in das Bewußtſeyn des Gedankens um und zwar, weil er der aus der Unmittelbarkeit herkommende oder bedingte Gedanke iſt, iſt er nicht das reine Wiſſen, ſondern der Gedanke, der das Andersſeyn an ihm hat und alſo der ſich ſelbſt entgegengeſetzte Gedanke des Guten und Böſen. Der Menſch wird ſo vorgeſtellt, daß es geſchehen iſt als etwas nicht Nothwendiges, — daß er die Form der Sichſelbſtgleichheit durch das Pflücken vom Baume des Erkenntniſſes des Guten und Böſen verlor und aus dem Zuſtande des unſchuldigen Bewußtſeyns, aus der arbeitslos ſich darbietenden Natur und dem Paradieſe, dem Garten der Thiere, vertrieben wurde.

Indem dieß Inſichgehen des daſeyenden Bewußtſeyns ſich unmittelbar als das ſich ſelbſt Ungleichwerden beſtimmt, ſo erſcheint das Böſe als das erſte Daſeyn des in ſich gegangenen Bewußtſeyns; und weil die Gedanken des Guten und Böſen ſchlechthin entgegengeſetzte und dieſe Entgegenſetzung noch nicht aufgelöſt iſt, ſo iſt dieß Bewußtſeyn weſentlich nur das Böſe. Zugleich aber iſt um eben dieſer Entgegenſetzung willen auch das

gute Bewußtſeyn gegen es vorhanden und ihr Verhältniß zu einander. — Inſofern das unmittelbare Daſeyn in den Gedanken umſchlägt und das Inſichſeyn Theils ſelbſt Denken, Theils das Moment des Anderswerdens des Weſens damit näher beſtimmt iſt, ſo kann das Böſewerden weiter rückwärts aus der daſeyenden Welt hinaus ſchon in das erſte Reich des Denkens verlegt werden. Es kann alſo geſagt werden, daß ſchon der erſtgeborne Lichtſohn, als in ſich gehend, es ſey, der abgefallen, aber an deſſen Stelle ſogleich ein anderer erzeugt worden. Solche bloß der Vorſtellung, nicht dem Begriffe angehörige Form, wie Abfallen, ebenſo wie Sohn, ſetzt übrigens die Momente des Begriffs ebenſo umgekehrt in das Vorſtellen herab oder trägt das Vorſtellen in das Reich des Gedankens hinüber. — Ebenſo gleichgültig iſt es, dem einfachen Gedanken des Andersſeyns im ewigen Weſen noch eine Mannigfaltigkeit anderer Geſtalten beizuordnen und das Inſichgehen in dieſe zu verlegen. Dieſe Beiordnung muß darum zugleich gut geheißen werden, weil dadurch dieß Moment des Andersſeyns, wie es ſoll, die Verſchiedenheit zugleich ausdrückt; und zwar nicht als Vielheit überhaupt, ſondern zugleich als beſtimmte Verſchiedenheit, ſo daß der eine Theil, der Sohn, das einfache ſich ſelbſt als Weſen Wiſſende iſt, der andere Theil aber die Entäußerung des Fürſichſeyns, die nur im Preiße des Weſens lebt; in dieſen Theil kann dann auch wieder das Zurücknehmen des entäußerten Fürſichſeyns und das Inſichgehen des Böſen gelegt werden. Inſofern das Andersſeyn in zwei zerfällt, wäre der Geiſt in ſeinen Momenten beſtimmter, und wenn ſie gezählt werden, als Viereinigkeit, oder weil die Menge wieder ſelbſt in zwei Theile, nämlich in gutgebliebene und böſe gewordene zerfällt, gar als Fünfeinigkeit ausgedrückt. — Die Momente aber zu zählen kann überhaupt als unnütz angeſehen werden, indem Theils das Unterſchiedene ſelbſt ebenſoſehr nur Eines iſt, nämlich eben der Gedanke des Unterſchiedes, der nur Ein Gedanke iſt, als er dieſes Unterſchiedene, das Zweite

gegen das Erste ist, — Theils aber, weil der Gedanke, der das Viele in Eines befaßt, aus seiner Allgemeinheit aufgelöst und in mehr als drei oder vier Unterschiedene unterschieden werden muß; — welche Allgemeinheit gegen die absolute Bestimmtheit des abstracten Eins, des Princips der Zahl, als Unbestimmtheit in der Beziehung auf die Zahl selbst erscheint, so daß nur von Zahlen überhaupt, d. h. nicht von einer Anzahl der Unterschiede die Rede seyn könnte, also hier überhaupt an Zahl und ans Zählen zu denken ganz überflüssig, wie auch sonst der bloße Unterschied der Größe und Menge begrifflos und nichts sagend ist.

Das Gute und das Böse waren die bestimmten Unterschiede des Gedankens, die sich ergaben. Indem ihr Gegensatz sich noch nicht aufgelöst, und sie als Wesen des Gedankens vorgestellt werden, deren jedes für sich selbstständig ist, so ist der Mensch das wesenlose Selbst und der synthetische Boden ihres Daseyns und Kampfes. Aber diese allgemeinen Mächte gehören ebensosehr dem Selbst an oder das Selbst ist ihre Wirklichkeit. Nach diesem Momente geschieht es also, daß, wie das Böse nichts anderes ist als das Insichgehen des natürlichen Daseyns des Geistes, umgekehrt das Gute in die Wirklichkeit tritt und als ein daseyendes Selbstbewußtseyn erscheint. — Was im rein gedachten Geiste als das Anderswerden des göttlichen Wesens überhaupt nur angedeutet ist, tritt hier seiner Realisirung für das Vorstellen näher; sie besteht ihm in der Selbsterniedrigung des göttlichen Wesens, das auf seine Abstraction und Unwirklichkeit Verzicht thut. — Die andere Seite, das Böse, nimmt das Vorstellen als ein dem göttlichen Wesen fremdes Geschehen; es in demselben selbst, als seinen Zorn zu fassen, ist die höchste härteste Anstrengung des mit sich selbst ringenden Vorstellens, die, da sie des Begriffs entbehrt, fruchtlos bleibt.

Die Entfremdung des göttlichen Wesens ist also auf ihre gedoppelte Weise gesetzt; das Selbst des Geistes und sein einfacher Gedanke sind die beiden Momente, deren absolute Einheit der

Geist selbst ist; seine Entfremdung besteht darin, daß sie auseinandertreten und das Eine einen ungleichen Werth gegen das Andere hat. Diese Ungleichheit ist darum die gedoppelte, und es entstehen zwei Verbindungen, deren gemeinschaftliche Momente die angegebenen sind. In der einen gilt das göttliche Wesen als das Wesentliche, das natürliche Daseyn aber und das Selbst als das Unwesentliche und Aufzuhebende; in der andern gilt dagegen das Fürsichseyn als das Wesentliche und das einfache Göttliche als das Unwesentliche. Ihre noch leere Mitte ist das Daseyn überhaupt, die bloße Gemeinschaftlichkeit der beiden Momente derselben.

Die Auflösung dieses Gegensatzes geschieht nicht sowohl durch den Kampf der beiden, die als getrennte und selbstständige Wesen vorgestellt sind. In ihrer Selbstständigkeit liegt es, daß an sich, durch seinen Begriff, jedes an ihm selbst sich auflösen muß; der Kampf fällt erst dahin, wo beide aufhören, diese Vermischungen des Gedankens und des selbstständigen Daseyns zu seyn, und wo sie nur als Gedanken einander gegenüber stehen. Denn alsdann sind sie als bestimmte Begriffe wesentlich nur in der entgegengesetzten Beziehung; als Selbstständige hingegen haben sie außer der Entgegensetzung ihre Wesentlichkeit; ihre Bewegung ist also die freie und eigne ihrer selbst. Wie also die Bewegung beider die Bewegung an sich ist, weil sie an ihnen selbst zu betrachten ist, so fängt sie auch dasjenige von beiden an, welches als das Ansichseyende gegen das Andere bestimmt ist. Es wird dieß als ein freiwilliges Thun vorgestellt; aber die Nothwendigkeit seiner Entäußerung liegt in dem Begriffe, daß das Ansichseyende, welches nur im Gegensatze so bestimmt ist, eben darum nicht wahrhaftes Bestehen hat; — dasjenige also, dem nicht das Fürsichseyn, sondern das Einfache als das Wesen gilt, ist es, das sich selbst entäußert, in den Tod geht und dadurch das absolute Wesen mit sich selbst versöhnt. Denn in dieser Bewegung stellt es sich als Geist dar; das abstracte Wesen ist sich entfremdet, es

hat natürliches Daſeyn und ſelbſtiſche Wirklichkeit; dieß ſein Andersſeyn oder ſeine ſinnliche Gegenwart wird durch das zweite Anderswerden zurückgenommen und als aufgehobene, als allgemeine geſetzt; dadurch iſt das Weſen in ihr ſich ſelbſt geworden; das unmittelbare Daſeyn der Wirklichkeit hat aufgehört, ein ihm fremdes oder äußerliches zu ſeyn, indem es aufgehobenes, allgemeines iſt; dieſer Tod iſt daher ſein Erſtehen als Geiſt.

Die aufgehobene unmittelbare Gegenwart des ſelbſtbewußten Weſens iſt es als allgemeines Selbſtbewußtſeyn; dieſer Begriff des aufgehobenen einzelnen Selbſts, das abſolutes Weſen iſt, drückt daher unmittelbar die Conſtituirung einer Gemeinde aus, die bisher im Vorſtellen verweilend jetzt in ſich, als in das Selbſt, zurückkehrt; und der Geiſt geht ſomit aus dem zweiten Elemente ſeiner Beſtimmung, dem Vorſtellen, in das dritte, das Selbſtbewußtſeyn als ſolches über. — Betrachten wir noch die Art, wie jenes Vorſtellen ſich in ſeinem Fortgange benimmt, ſo ſehen wir zuerſt dieß ausgedrückt, daß das göttliche Weſen die menſchliche Natur annimmt. Darin iſt es ſchon ausgeſprochen, daß an ſich beide nicht getrennt ſind; — wie darin, daß das göttliche Weſen ſich ſelbſt von Anfang entäußert, ſein Daſeyn in ſich geht und böſe wird, es nicht ausgeſprochen, aber darin enthalten iſt, daß an ſich dieß böſe Daſeyn nicht ein ihm Fremdes iſt; das abſolute Weſen hätte nur dieſen leeren Namen, wenn es in Wahrheit ein ihm Anderes, wenn es einen Abfall von ihm gäbe; — das Moment des Inſichſeyns macht vielmehr das weſentliche Moment des Selbſts des Geiſtes aus. — Daß das Inſichſeyn und damit erſt Wirklichkeit dem Weſen ſelbſt angehöre, dieß, was für uns Begriff iſt und inſofern es Begriff iſt, erſcheint dem vorſtellenden Bewußtſeyn als ein unbegreifliches Geſchehen; das Anſich nimmt die Form des gleichgültigen Seyns für es an. Der Gedanke aber, daß jene ſich zu fliehen ſcheinende Momente des abſoluten Weſens und des fürſichſeyenden Selbſts nicht getrennt ſind, erſcheint dieſem Vorſtellen

auch, — denn es besitzt den wahren Inhalt, — aber nachher, — in der Entäußerung des göttlichen Wesens, das Fleisch wird. Diese Vorstellung, die auf diese Weise noch unmittelbar und daher nicht geistig ist, oder die menschliche Gestalt des Wesens nur erst als eine besondere, noch nicht allgemeine weiß, wird für dieß Bewußtseyn geistig in der Bewegung des gestalteten Wesens sein unmittelbares Daseyn wieder aufzuopfern und zum Wesen zurückzukehren; das Wesen als in sich reflectirtes ist erst der Geist. — Die Versöhnung des göttlichen Wesens mit dem Andern überhaupt und bestimmt mit dem Gedanken desselben, dem Bösen, ist also hierin vorgestellt. — Wenn diese Versöhnung nach ihrem Begriffe so ausgedrückt wird, daß sie darin bestehe, weil an sich das Böse dasselbe sey, was das Gute, oder auch das göttliche Wesen dasselbe, was die Natur in ihrem ganzen Umfange, so wie die Natur getrennt vom göttlichen Wesen nur das Nichts, — so ist dieß als eine ungeistige Weise sich auszudrücken anzusehen, die nothwendig Mißverständnisse erwecken muß. — Indem das Böse dasselbe ist, was das Gute, ist eben das Böse nicht Böses noch das Gute Gutes, sondern beide sind vielmehr aufgehoben, das Böse überhaupt das insichseyende Fürsichseyn und das Gute das selbstlose Einfache. Indem so beide nach ihrem Begriffe ausgesprochen werden, erhellt zugleich ihre Einheit; denn das insichseyende Fürsichseyn ist das einfache Wissen; und das selbstlose Einfache ist ebenso das reine in sich seyende Fürsichseyn. — So sehr daher gesagt werden muß, daß nach diesem ihrem Begriffe das Gute und Böse, d. h. insofern sie nicht das Gute und das Böse sind, dasselbe seyen, ebensosehr muß also gesagt werden, daß sie nicht dasselbe, sondern schlechthin verschieden sind, denn das einfache Fürsichseyn, oder auch das reine Wissen sind gleicher Weise die reine Negativität, oder der absolute Unterschied an ihnen selbst. — Erst diese beiden Sätze vollenden das Ganze, und dem Behaupten und Versichern des Ersten muß mit unüberwindlicher Hartnäckigkeit das Festhal-

ten an dem Andern gegenübertreten; indem beide gleich Recht haben, haben beide gleich Unrecht, und ihr Unrecht beſteht darin, ſolche abſtracte Formen, wie daſſelbe und nicht daſſelbe, die Identität und die Nichtidentität für etwas Wahres, Feſtes, Wirkliches zu nehmen und auf ihnen zu beruhen. Nicht das Eine oder das Andere hat Wahrheit, ſondern eben ihre Bewegung, daß das einfache Daſſelbe die Abſtraction und damit der abſolute Unterſchied, dieſer aber als Unterſchied an ſich, von ſich ſelbſt unterſchieden, alſo die Sichſelbſtgleichheit iſt. Eben dieß iſt der Fall mit der Dieſelbigkeit des göttlichen Weſens und der Natur überhaupt und der menſchlichen insbeſondere: jenes iſt Natur, inſofern es nicht Weſen iſt; dieſe iſt göttlich nach ihrem Weſen; — aber es iſt der Geiſt, worin beide abſtracte Seiten, wie ſie in Wahrheit ſind, nämlich als aufgehobene geſetzt ſind, — ein Setzen, das nicht durch das Urtheil und das geiſtloſe Iſt, die Copula deſſelben, ausgedrückt werden kann. — Ebenſo iſt die Natur Nichts außer ihrem Weſen; aber dieß Nichts ſelbſt iſt ebenſoſehr; es iſt die abſolute Abſtraction, alſo das reine Denken oder Inſichſeyn, und mit dem Momente ſeiner Entgegenſetzung gegen die geiſtige Einheit iſt es das Böſe. Die Schwierigkeit, die in dieſen Begriffen Statt findet, iſt allein das Feſthalten am: iſt, und das Vergeſſen des Denkens, worin die Momente ebenſo ſind als nicht ſind, — nur die Bewegung ſind, die der Geiſt iſt. — Dieſe geiſtige Einheit oder die Einheit, worin die Unterſchiede nur als Momente oder als aufgehobene ſind, iſt es, die für das vorſtellende Bewußtſeyn in jener Verſöhnung geworden, und indem ſie die Allgemeinheit des Selbſtbewußtſeyns iſt, hat dieſes aufgehört, vorſtellendes zu ſeyn; die Bewegung iſt in es zurückgegangen.

Der Geiſt iſt alſo in dem dritten Elemente, im allgemeinen Selbſtbewußtſeyn geſetzt; er iſt ſeine Gemeinde. Die Bewegung der Gemeinde als des Selbſtbewußtſeyns, das ſich von ſeiner Vorſtellung unterſcheidet, iſt, das hervorzubringen,

was an ſich geworden iſt. Der geſtorbene göttliche Menſch oder menſchliche Gott iſt an ſich das allgemeine Selbſtbewußtſeyn; er hat dieß für dieß Selbſtbewußtſeyn zu werden. Oder indem es die Eine Seite des Gegenſatzes der Vorſtellung ausmacht, nämlich die böſe, der das natürliche Daſeyn und das einzelne Fürſichſeyn als das Weſen gilt, ſo hat dieſe, die als ſelbſtſtändig, noch nicht als Moment vorgeſtellt iſt, um ihrer Selbſtſtändigkeit willen an und für ſie ſelbſt ſich zum Geiſte zu erheben oder die Bewegung deſſelben an ihr darzuſtellen.

Sie iſt der natürliche Geiſt; das Selbſt hat aus dieſer Natürlichkeit ſich zurückzuziehen und in ſich zu gehen, das hieße, böſe zu werden. Aber ſie iſt ſchon an ſich böſe; das Inſichgehen beſteht daher darin, ſich zu überzeugen, daß das natürliche Daſeyn das Böſe iſt. In das vorſtellende Bewußtſeyn fällt das daſeyende Böſewerden und Böſeſeyn der Welt, ſo wie die daſeyende Verſöhnung des abſoluten Weſens; in das Selbſtbewußtſeyn aber als ſolches fällt der Form nach dieſes Vorgeſtellte nur als aufgehobenes Moment, denn das Selbſt iſt das Negative; alſo das Wiſſen, — ein Wiſſen, das ein reines Thun des Bewußtſeyns in ſich ſelbſt iſt. — An dem Inhalte muß dieß Moment des Negativen gleichfalls ſich ausdrücken. Indem nämlich das Weſen an ſich mit ſich ſchon verſöhnt und geiſtige Einheit iſt, worin die Theile der Vorſtellung aufgehobne oder Momente ſind, ſo ſtellt ſich dieß dar, daß jeder Theil der Vorſtellung hier die entgegengeſetzte Bedeutung erhält, als er vorher hatte; jede Bedeutung vervollſtändigt ſich dadurch an der andern, und der Inhalt iſt erſt dadurch ein geiſtiger; indem die Beſtimmtheit ebenſoſehr ihre entgegengeſetzte iſt, iſt die Einheit im Andersſeyn, das Geiſtige, vollendet; wie ſich für uns oder an ſich vorhin die entgegengeſetzten Bedeutungen vereinigten und ſelbſt die abſtracten Formen des Deſſelben und des Nichtdeſſelben, der Identität und Nichtidentität aufhoben.

Wenn alſo in dem vorſtellenden Bewußtſeyn das Innerlich-

werden des natürlichen Selbstbewußtseyns das daseyende Böse war, so ist das Innerlichwerden im Elemente des Selbstbewußtseyns das Wissen von dem Bösen als einem solchen, das an sich im Daseyn ist. Dieß Wissen ist also allerdings ein Bösewerden, aber nur Werden des Gedankens des Bösen, und ist darum als das erste Moment der Versöhnung anerkannt. Denn als ein Zurückgehen in sich aus der Unmittelbarkeit der Natur, die als das Böse bestimmt ist, ist es ein Verlassen derselben und das Absterben der Sünde. Nicht das natürliche Daseyn als solches wird von dem Bewußtseyn verlassen, sondern es zugleich als ein solches, das als Böses gewußt wird. Die unmittelbare Bewegung des Insichgehens ist ebensosehr eine vermittelte; — sie setzt sich selbst voraus oder ist ihr eigner Grund; der Grund des Insichgehens ist nämlich, weil die Natur schon an sich in sich gegangen ist; um des Bösen willen muß der Mensch in sich gehen, aber das Böse ist selbst das Insichgehen. — Diese erste Bewegung ist eben darum selbst nur die unmittelbare, oder ihr einfacher Begriff, weil sie dasselbe, was ihr Grund ist. Die Bewegung oder das Anderswerden muß daher in seiner eigentlichern Form erst noch eintreten.

Außer dieser Unmittelbarkeit ist also die Vermittelung der Vorstellung nothwendig. An sich ist das Wissen von der Natur als dem unwahren Daseyn des Geistes, und diese in sich gewordene Allgemeinheit des Selbsts die Versöhnung des Geistes mit sich selbst. Dieß Ansich erhält für das nicht begreifende Selbstbewußtseyn die Form eines Seyenden und ihm Vorgestellten. Das Begreifen also ist ihm nicht ein Ergreifen dieses Begriffes, der die aufgehobene Natürlichkeit als allgemeine, also als mit sich selbst versöhnte weiß, sondern ein Ergreifen jener Vorstellung, daß durch das Geschehen der eignen Entäußerung des göttlichen Wesens, durch seine geschehene Menschwerdung und seinen Tod das göttliche Wesen mit seinem Daseyn versöhnt ist. — Das Ergreifen dieser Vorstellung drückt nun bestimmter

dasjenige aus, was vorhin in ihr das geistige Auferstehen genannt wurde, oder das Werden seines einzelnen Selbstbewußtseyns zum Allgemeinen oder zur Gemeinde. — Der Tod des göttlichen Menschen als Tod ist die abstracte Negativität, das unmittelbare Resultat der Bewegung, die nur in die natürliche Allgemeinheit sich endigt. Diese natürliche Bedeutung verliert er im geistigen Selbstbewußtseyn, oder er wird sein so eben angegebener Begriff; der Tod wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtseyn dieses Einzelnen verklärt zur Allgemeinheit des Geistes, der in seiner Gemeinde lebt, in ihr täglich stirbt und aufersteht.

Dasjenige, was dem Elemente der Vorstellung angehört, daß der absolute Geist, als ein einzelner oder vielmehr als ein besonderer an seinem Daseyn die Natur des Geistes vorstellt, ist also hier in das Selbstbewußtseyn selbst versetzt, in das in seinem Andersseyn sich erhaltende Wissen; dieß stirbt daher nicht wirklich, wie der Besondre vorgestellt wird, wirklich gestorben zu seyn, sondern seine Besonderheit erstirbt in seiner Allgemeinheit, d. h. in seinem Wissen, welches das sich mit sich versöhnende Wesen ist. Das zunächst vorhergehende Element des Vorstellens ist also hier als aufgehobenes gesetzt, oder es ist in das Selbst, in seinen Begriff zurückgegangen; das in jenem nur Seyende ist zum Subjecte geworden. — Eben damit ist auch das erste Element, das reine Denken und der in ihm ewige Geist nicht mehr jenseits des vorstellenden Bewußtseyns noch des Selbsts, sondern die Rückkehr des Ganzen in sich ist eben dieß, alle Momente in sich zu enthalten. — Der vom Selbst ergriffene Tod des Mittlers ist das Aufheben seiner Gegenständlichkeit oder seines besondern Fürsichseyns; dieß besondre Fürsichseyn ist allgemeines Selbstbewußtseyn geworden. — Auf der andern Seite ist das Allgemeine eben dadurch Selbstbewußtseyn, und der reine oder unwirkliche Geist des bloßen Denkens wirklich geworden. — Der Tod des Mittlers ist Tod

nicht nur der natürlichen Seite deſſelben oder ſeines beſondern Fürſichſeyns; es ſtirbt nicht nur die vom Weſen abgezogne ſchon todte Hülle, ſondern auch die Abſtraction des göttlichen Weſens. Denn er iſt, inſofern ſein Tod die Verſöhnung noch nicht vollendet hat, das Einſeitige, welches das Einfache des Denkens als das Weſen weiß im Gegenſatze gegen die Wirklichkeit; dieß Extrem des Selbſts hat noch nicht gleichen Werth mit dem Weſen; dieß hat das Selbſt erſt im Geiſte. Der Tod dieſer Vorſtellung enthält alſo zugleich den Tod der Abſtraction des göttlichen Weſens, das nicht als Selbſt geſetzt iſt. Er iſt das ſchmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewußtſeyns, daß Gott ſelbſt geſtorben iſt. Dieſer harte Ausdruck iſt der Ausdruck des innerſten ſich einfach Wiſſens, die Rückkehr des Bewußtſeyns in die Tiefe der Nacht des Ich = Ich, die nichts außer ihr mehr unterſcheidet und weiß. Dieß Gefühl iſt alſo in der That der Verluſt der Subſtanz und ihres Gegenübertretens gegen das Bewußtſeyn; aber zugleich iſt es die reine Subjectivität der Subſtanz, oder die reine Gewißheit ſeiner ſelbſt, die ihr als dem Gegenſtande oder dem Unmittelbaren oder dem reinen Weſen fehlte. Dieß Wiſſen alſo iſt die Begeiſtung, wodurch die Subſtanz Subject, ihre Abſtraction und Lebloſigkeit geſtorben, ſie alſo wirklich und einfaches und allgemeines Selbſtbewußtſeyn geworden iſt.

So iſt alſo der Geiſt ſich ſelbſt wiſſender Geiſt; er weiß ſich, das, was ihm Gegenſtand iſt, iſt, oder ſeine Vorſtellung iſt der wahre abſolute Inhalt; er drückt, wie wir ſahen, den Geiſt ſelbſt aus. Er iſt zugleich nicht nur Inhalt des Selbſtbewußtſeyns und nicht nur für es Gegenſtand, ſondern er iſt auch wirklicher Geiſt. Er iſt dieß, indem er die drei Elemente ſeiner Natur durchläuft; dieſe Bewegung durch ſich ſelbſt hindurch macht ſeine Wirklichkeit aus; — was ſich bewegt, iſt er, er iſt das Subject der Bewegung, und er iſt ebenſo das Bewegen ſelbſt, oder die Subſtanz, durch welche das Subject hindurchgeht. Wie uns der Begriff des Geiſtes geworden war, als wir in die

Religion eintraten, nämlich als die Bewegung des seiner selbst gewissen Geistes, der dem Bösen verzeiht und darin zugleich von seiner eignen Einfachheit und harten Unwandelbarkeit abläßt, oder die Bewegung, daß das absolut Entgegengesetzte sich als dasselbe erkennt und dieß Erkennen als das Ja zwischen diesen Extremen hervorbricht, — diesen Begriff schaut das religiöse Bewußtseyn, dem das absolute Wesen offenbar, an, und hebt die Unterscheidung seines Selbsts von seinem Angeschauten auf, ist wie es das Subject ist, so auch die Substanz, und ist also selbst der Geist, eben weil und insofern es diese Bewegung ist.

Vollendet aber ist diese Gemeinde noch nicht in diesem ihrem Selbstbewußtseyn; ihr Inhalt ist überhaupt in der Form des Vorstellens für sie, und diese Entzweiung hat auch die wirkliche Geistigkeit derselben, ihre Rückkehr aus ihrem Vorstellen, noch an ihr, wie das Element des reinen Denkens selbst damit behaftet war. Sie hat nicht auch das Bewußtseyn über das, was sie ist; sie ist das geistige Selbstbewußtseyn, das sich nicht als dieses Gegenstand ist, oder sich nicht zum Bewußtseyn seiner selbst aufschließt; sondern insofern sie Bewußtseyn ist, hat sie Vorstellungen, die betrachtet wurden. — Wir sehen das Selbstbewußtseyn auf seinem letzten Wendungspunkte sich innerlich werden und zum Wissen des Insichseyns gelangen; wir sehen es sein natürliches Daseyn entäußern und die reine Negativität gewinnen. Aber die positive Bedeutung, daß nämlich diese Negativität oder reine Innerlichkeit des Wissens ebensosehr das sichselbstgleiche Wesen ist, — oder daß die Substanz hierin dazu gelangt, absolutes Selbstbewußtseyn zu seyn, dieß ist ein Anderes für das andächtige Bewußtseyn. Es ergreift diese Seite, daß das reine Innerlichwerden des Wissens an sich die absolute Einfachheit oder die Substanz ist, als die Vorstellung von Etwas, das nicht dem Begriffe nach so ist, sondern als die Handlung einer fremden Genugthuung. Oder es ist nicht dieß für es, daß diese Tiefe des reinen Selbsts die Gewalt ist, wodurch das abstracte

Wesen aus seiner Abstraction herabgezogen und durch die Macht dieser reinen Andacht zum Selbst erhoben wird. — Das Thun des Selbsts behält dadurch diese negative Bedeutung gegen es, weil die Entäußerung der Substanz von ihrer Seite ein Ansich für jenes ist, das es nicht ebenso erfaßt und begreift, oder nicht in seinem Thun als solchem findet. — Indem an sich diese Einheit des Wesens und des Selbsts zu Stande gekommen, so hat das Bewußtseyn auch noch diese Vorstellung seiner Versöhnung, aber als Vorstellung. Es erlangt die Befriedigung dadurch, daß es seiner reinen Negativität die positive Bedeutung der Einheit seiner mit dem Wesen äußerlich hinzufügt; seine Befriedigung bleibt also selbst mit dem Gegensatze eines Jenseits behaftet. Seine eigne Versöhnung tritt daher als ein Fernes in sein Bewußtseyn ein, als ein Fernes der Zukunft, wie die Versöhnung, die das andere Selbst vollbrachte, als eine Ferne der Vergangenheit erscheint. So wie der einzelne göttliche Mensch einen ansichseyenden Vater und nur eine wirkliche Mutter hat, so hat auch der allgemeine göttliche Mensch, die Gemeinde, ihr eignes Thun und Wissen zu ihrem Vater, zu ihrer Mutter aber die ewige Liebe, die sie nur fühlt, nicht aber in ihrem Bewußtseyn als wirklichen unmittelbaren Gegenstand anschaut. Ihre Versöhnung ist daher in ihrem Herzen, aber mit ihrem Bewußtseyn noch entzweit und ihre Wirklichkeit noch gebrochen. Was als das Ansich oder die Seite der reinen Vermittelung in ihr Bewußtseyn tritt, ist die jenseits liegende Versöhnung; was aber als gegenwärtig, als die Seite der Unmittelbarkeit und des Daseyns, ist die Welt, die ihre Verklärung noch zu gewarten hat. Sie ist wohl an sich versöhnt mit dem Wesen; und vom Wesen wird wohl gewußt, daß es den Gegenstand nicht mehr als sich entfremdet erkennt, sondern in seiner Liebe als sich gleich. Aber für das Selbstbewußtseyn hat diese unmittelbare Gegenwart noch nicht Geistes-

gestalt. Der Geist der Gemeinde ist so in seinem unmittelbaren Bewußtseyn getrennt von seinem religiösen, das zwar es aussspricht, daß sie an sich nicht getrennt seyen, aber ein Ansich, das nicht realisirt oder noch nicht ebenso absolutes Fürsichseyn geworden.

(DD.) Das absolute Wissen.

VIII.

Das absolute Wissen.

Der Geist der offenbaren Religion hat sein Bewußtseyn als solches noch nicht überwunden, oder, was dasselbe ist, sein wirkliches Selbstbewußtseyn ist nicht der Gegenstand seines Bewußtseyns; er selbst überhaupt und die in ihm sich unterscheidenden Momente fallen in das Vorstellen und in die Form der Gegenständlichkeit. Der Inhalt des Vorstellens ist der absolute Geist; und es ist allein noch um das Aufheben dieser bloßen Form zu thun, oder vielmehr weil sie dem Bewußtseyn als solchem angehört, muß ihre Wahrheit schon in den Gestaltungen desselben sich ergeben haben. — Diese Ueberwindung des Gegenstandes des Bewußtseyns ist nicht als das Einseitige zu nehmen, daß er sich als in das Selbst zurückkehrend zeigte, sondern bestimmter so, daß er sowohl als solcher sich ihm als verschwindend darstellte, als noch vielmehr, daß die Entäußerung des Selbstbewußtseyns es ist, welche die Dingheit setzt, und daß diese Entäußerung nicht nur negative sondern positive Bedeutung, sie nicht nur für uns oder an sich, sondern für es selbst hat. Für es hat das Negative des Gegenstandes oder dessen sich selbst Aufheben dadurch die positive Bedeutung, oder es weiß diese Nichtigkeit desselben dadurch einer Seits, daß es sich selbst entäußert; — denn in dieser Entäußerung setzt es sich als Gegenstand, oder den Gegenstand um der untrennbaren Einheit des Fürsichseyns willen als sich selbst. Anderer Seits liegt hierin zugleich dieß andere Moment,

daß es diese Entäußerung und Gegenständlichkeit ebensosehr auch aufgehoben und in sich zurückgenommen hat, also in seinem Andersseyn als solchem bei sich ist. — Dieß ist die Bewegung des Bewußtseyns und dieses ist darin die Totalität seiner Momente. — Es muß sich ebenso zu dem Gegenstande nach der Totalität seiner Bestimmungen verhalten und ihn nach jeder derselben so erfaßt haben. Diese Totalität seiner Bestimmungen macht ihn an sich zum geistigen Wesen, und für das Bewußtseyn wird er dieß in Wahrheit durch das Auffassen einer jeden einzelnen derselben, als des Selbsts, oder durch das eben genannte geistige Verhalten zu ihnen.

Der Gegenstand ist also Theils unmittelbares Seyn, oder ein Ding überhaupt — was dem unmittelbaren Bewußtseyn entspricht; Theils ein Anderswerden seiner, sein Verhältniß oder Seyn für Anderes und Fürsichseyn, die Bestimmtheit — was der Wahrnehmung — Theils Wesen oder als Allgemeines, — was dem Verstande entspricht. Er ist als Ganzes der Schluß oder die Bewegung des Allgemeinen durch die Bestimmung zur Einzelnheit, wie die umgekehrte, von der Einzelnheit durch sie als aufgehobene oder die Bestimmung zum Allgemeinen. — Nach diesen drei Bestimmungen also muß das Bewußtseyn ihn als sich selbst wissen. Es ist dieß jedoch nicht das Wissen als reines Begreifen des Gegenstandes, von dem die Rede ist, sondern dieß Wissen soll nur in seinem Werden oder in seinen Momenten nach der Seite aufgezeigt werden, die dem Bewußtseyn als solchem angehört, und die Momente des eigentlichen Begriffes oder reinen Wissens in der Form von Gestaltungen des Bewußtseyns. Darum erscheint der Gegenstand im Bewußtseyn als solchem noch nicht als die geistige Wesenheit, wie sie von uns so eben ausgesprochen wurde, und sein Verhalten zu ihm ist nicht die Betrachtung desselben in dieser Totalität als solcher, noch in ihrer reinen Begriffsform, sondern Theils Gestalt des Bewußtseyns überhaupt, Theils eine Anzahl solcher Gestalten, die wir

zuſammennehmen und in welchen die Totalität der Momente des Gegenſtandes und des Verhaltens des Bewußtſeyns nur aufgelöſt in ihre Momente aufgezeigt werden kann.

Es iſt hiermit für dieſe Seite des Erfaſſens des Gegenſtandes, wie es in der Geſtalt des Bewußtſeyns iſt, nur an die frühern Geſtalten deſſelben zu erinnern, die ſchon vorgekommen ſind. — In Anſehung des Gegenſtandes alſo, inſofern er unmittelbar, ein gleichgültiges Seyn iſt, ſahen wir die beobachtende Vernunft in dieſem gleichgültigen Dinge ſich ſelbſt ſuchen und finden, d. h. ihres Thuns als eines ebenſo äußerlichen ſich bewußt ſeyn, als ſie des Gegenſtandes nur als eines unmittelbaren bewußt iſt. — Wir ſahen auch auf ihrer Spitze ihre Beſtimmung in dem unendlichen Urtheile ausſprechen, daß das Seyn des Ich ein Ding iſt. — Und zwar ein ſinnliches unmittelbares Ding; wenn Ich Seele genannt wird, ſo iſt es zwar auch als Ding vorgeſtellt, aber als ein unſichtbares, unfühlbares u. ſ. f., in der That alſo nicht als unmittelbares Seyn, und nicht als das, was man unter einem Dinge meint. — Jenes Urtheil ſo genommen wie es unmittelbar lautet, iſt es geiſtlos oder vielmehr das Geiſtloſe ſelbſt. Seinem Begriffe nach aber iſt es in der That das Geiſtreichſte, und dieſes Innere deſſelben, das an ihm noch nicht vorhanden iſt, iſt es, was die beiden andern zu betrachtenden Momente ausſprechen.

Das Ding iſt Ich; in der That iſt in dieſem unendlichen Urtheile das Ding aufgehoben; es iſt nichts an ſich; es hat nur Bedeutung im Verhältniſſe, nur durch Ich und ſeine Beziehung auf daſſelbe. — Dieß Moment hat ſich für das Bewußtſeyn in der reinen Einſicht und Aufklärung ergeben. Die Dinge ſind ſchlechthin nützlich und nur nach ihrer Nützlichkeit zu betrachten. — Das gebildete Selbſtbewußtſeyn, das die Welt des ſich entfremdeten Geiſtes durchlaufen, hat durch ſeine Entäußerung das Ding als ſich ſelbſt erzeugt, behält daher in ihm noch ſich ſelbſt, und weiß die Unſelbſtſtändigkeit deſſelben, oder daß das

Ding wesentlich nur Seyn für Anderes ist; oder vollständig das Verhältniß, d. h. das, was die Natur des Gegenstandes hier allein ausmacht, ausgedrückt, so gilt ihm das Ding als ein Fürsichseyendes, es spricht die sinnliche Gewißheit als absolute Wahrheit aus, aber dieß Fürsichseyn selbst als Moment, das nur verschwindet und in sein Gegentheil, in das preisgegebene Seyn für Anderes, übergeht.

Hierin ist aber das Wissen des Dinges noch nicht vollendet; es muß nicht nur nach der Unmittelbarkeit des Seyns und nach der Bestimmtheit, sondern auch als Wesen oder Inneres, als das Selbst gewußt werden. Dieß ist in dem moralischen Selbstbewußtseyn vorhanden. Dieß weiß sein Wissen als die absolute Wesenheit oder das Seyn schlechthin als den reinen Willen oder Wissen; es ist nichts, als nur dieser Willen und Wissen; anderem kommt nur unwesentliches Seyn, d. h. nicht ansichseyendes, nur seine leere Hülse zu. Insofern das moralische Bewußtseyn das Daseyn in seiner Weltvorstellung aus dem Selbst entläßt, nimmt es dasselbe ebensosehr wieder in sich zurück. Als Gewissen ist es endlich nicht mehr dieses noch abwechselnde Stellen und Verstellen des Daseyns und des Selbsts, sondern es weiß, daß sein Daseyn als solches diese reine Gewißheit seiner selbst ist; das gegenständliche Element, in welches es als handelnd sich hinausstellt, ist nichts anderes, als das reine Wissen des Selbsts von sich.

Dieß sind die Momente, aus denen sich die Versöhnung des Geistes mit seinem eigentlichen Bewußtseyn zusammensetzt; sie für sich sind einzeln, und ihre geistige Einheit allein ist es, welche die Kraft dieser Versöhnung ausmacht. Das letzte dieser Momente ist aber nothwendig diese Einheit selbst und verbindet, wie erhellt, sie in der That alle in sich. Der seiner selbst in seinem Daseyn gewisse Geist hat zum Elemente des Daseyns nichts anderes als dieß Wissen von sich; das Aussprechen, daß was er thut, er nach Ueberzeugung von der Pflicht thut, diese seine

Sprache iſt das Gelten ſeines Handelns. — Das Handeln iſt das erſte anſichſeyende Trennen der Einfachheit des Begriffs und die Rückkehr aus dieſer Trennung. Dieſe erſte Bewegung ſchlägt in die zweite um, indem das Element des Anerkennens ſich als einfaches Wiſſen von der Pflicht gegen den Unterſchied und die Entzweiung ſetzt, die im Handeln als ſolchem liegt und auf dieſe Weiſe eine eiſerne Wirklichkeit gegen das Handeln bildet. In der Verzeihung ſahen wir aber, wie dieſe Härte von ſich ſelbſt abläßt und ſich entäußert. Die Wirklichkeit hat alſo hier für das Selbſtbewußtſeyn ſowohl als unmittelbares Daſeyn keine andere Bedeutung, als das reine Wiſſen zu ſeyn; — ebenſo als beſtimmtes Daſeyn oder als Verhältniß, iſt das ſich Gegenüberſtehende ein Wiſſen Theils von dieſem rein einzelnen Selbſt, Theils von dem Wiſſen als Allgemeinem. Hierin iſt zugleich dieß geſetzt, daß das dritte Moment, die Allgemeinheit oder das Weſen jedem der beiden Gegenüberſtehenden nur als Wiſſen gilt; und den leeren noch übrigen Gegenſatz heben ſie endlich ebenſo auf und ſind das Wiſſen des Ich = Ich; dieſes einzelne Selbſt, das unmittelbar reines Wiſſen oder Allgemeines iſt.

Dieſe Verſöhnung des Bewußtſeyns mit dem Selbſtbewußtſeyn zeigt ſich hiermit von der gedoppelten Seite zu Stande gebracht: das eine Mal im religiöſen Geiſte, das andere Mal im Bewußtſeyn ſelbſt als ſolchem. Sie unterſcheiden ſich beide ſo von einander, daß jene dieſe Verſöhnung in der Form des Anſichſeyns, dieſe in der Form des Fürſichſeyns iſt. Wie ſie betrachtet worden, fallen ſie zunächſt auseinander; das Bewußtſeyn iſt in der Ordnung, in der uns ſeine Geſtalten vorkamen, Theils zu den einzelnen Momenten derſelben, Theils zu ihrer Vereinigung längſt gekommen, ehe auch die Religion ihrem Gegenſtande die Geſtalt des wirklichen Selbſtbewußtſeyns gab. Die Vereinigung beider Seiten iſt noch nicht aufgezeigt; ſie iſt es, welche dieſe Reihe der Geſtaltungen des Geiſtes beſchließt; denn

in ihr kommt der Geist dazu, sich zu wissen, nicht nur wie er an sich, oder nach seinem absoluten Inhalte, noch nur wie er für sich nach seiner inhaltslosen Form oder nach der Seite des Selbstbewußtseyns, sondern wie er an und für sich ist.

Diese Vereinigung aber ist an sich schon geschehen, zwar auch in der Religion, in der Rückkehr der Vorstellung in das Selbstbewußtseyn, aber nicht nach der eigentlichen Form, denn die religiöse Seite ist die Seite des Ansich, welche der Bewegung des Selbstbewußtseyns gegenübersteht. Die Vereinigung gehört daher dieser andern Seite an, die im Gegensatze die Seite der Reflexion in sich, also diejenige ist, die sich selbst und ihr Gegentheil, und nicht nur an sich oder auf eine allgemeine Weise, sondern für sich oder entwickelt und unterschieden enthält. Der Inhalt, so wie die andere Seite des selbstbewußten Geistes, insofern sie die andere Seite ist, ist in ihrer Vollständigkeit vorhanden und aufgezeigt worden; die Vereinigung, welche noch fehlt, ist die einfache Einheit des Begriffs. Dieser ist an der Seite des Selbstbewußtseyns selbst auch schon vorhanden; aber wie er im Vorhergehenden vorgekommen, hat er, wie alle übrigen Momente die Form, eine besondere Gestalt des Bewußtseyns zu seyn. — Er ist also derjenige Theil der Gestalt des seiner selbst gewissen Geistes, der in seinem Begriffe stehen bleibt und die schöne Seele genannt wurde. Sie ist nämlich sein Wissen von sich selbst, in seiner reinen durchsichtigen Einheit, — das Selbstbewußtseyn, das dieses reine Wissen von dem reinen Insichseyn als den Geist weiß, nicht nur die Anschauung des Göttlichen, sondern die Selbstanschauung desselben. — Indem dieser Begriff sich seiner Realisirung entgegengesetzt festhält, ist er die einseitige Gestalt, deren Verschwinden in leeren Dunst, aber auch ihre positive Entäußerung und Fortbewegung wir sahen. Durch diese Realisirung hebt sich das auf sich Beharren dieses gegenstandslosen Selbstbewußtseyns, die Bestimmtheit des Begriffs gegen seine Erfüllung, auf; sein Selbstbewußtseyn ge-

winnt die Form der Allgemeinheit, und was ihm bleibt, iſt ſein wahrhafter Begriff, oder der Begriff, der ſeine Realiſirung gewonnen; es iſt er in ſeiner Wahrheit, nämlich in der Einheit mit ſeiner Entäußerung; — das Wiſſen von dem reinen Wiſſen, nicht als abſtractem Weſen, welches die Pflicht iſt, — ſondern von ihm als Weſen, das dieſes Wiſſen, dieſes reine Selbſtbewußtſeyn, das alſo zugleich wahrhafter Gegenſtand iſt, denn er iſt das fürſichſeyende Selbſt.

Seine Erfüllung gab ſich dieſer Begriff eines Theils im handelnden ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſt, andern Theils in der Religion: in der letztern gewann er den abſoluten Inhalt als Inhalt oder in der Form der Vorſtellung, des Andersſeyns für das Bewußtſeyn; hingegen in jener Geſtalt iſt die Form das Selbſt ſelber, denn ſie enthält den handelnden ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſt, das Selbſt führt das Leben des abſoluten Geiſtes durch. Dieſe Geſtalt iſt, wie wir ſehen, jener einfache Begriff, der aber ſein ewiges Weſen aufgiebt, da iſt oder handelt. Das Entzweien oder Hervortreten hat er an der Reinheit des Begriffs, denn ſie iſt die abſolute Abſtraction oder Negativität. Ebenſo hat er das Element ſeiner Wirklichkeit oder des Seyns in ihm an dem reinen Wiſſen ſelbſt, denn es iſt die einfache Unmittelbarkeit, die ebenſo Seyn und Daſeyn als Weſen iſt, jenes das negative Denken, dieß das poſitive Denken ſelbſt. Dieß Daſeyn iſt endlich ebenſoſehr das aus ihm, wie als Daſeyn ſo als Pflicht, — in ſich Reflectirt- oder Böſeſeyn. Dieß Inſichgehen macht den Gegenſatz des Begriffs aus und iſt damit das Auftreten des nichthandelnden, nichtwirklichen reinen Wiſſens des Weſens. Dieß ſein Auftreten in dieſem Gegenſatze aber iſt die Theilnahme daran; das reine Wiſſen des Weſens hat ſich an ſich ſeiner Einfachheit entäußert, denn es iſt das Entzweien oder die Negativität, die der Begriff iſt; ſofern dieß Entzweien das Fürſichwerden iſt, iſt es das Böſe; ſofern es das Anſich iſt, iſt es das Gutbleibende. — Was nun zuerſt

an sich geschieht, ist zugleich für das Bewußtseyn und ebenso selbst gedoppelt, sowohl für es als es sein Fürsichseyn oder sein eignes Thun ist. Dasselbe, was schon an sich gesetzt ist, wiederholt sich also jetzt als Wissen des Bewußtseyns von ihm, und bewußtes Thun. Jedes läßt für das Andere von der Selbstständigkeit der Bestimmtheit, in der es gegen es auftritt, ab. Dieß Ablassen ist dasselbe Verzichtthun auf die Einseitigkeit des Begriffs, das an sich den Anfang ausmachte, aber es ist nunmehr sein Verzichtthun, so wie der Begriff, auf welchen es Verzicht thut, der seinige ist. — Jenes Ansich des Anfangs ist als Negativität in Wahrheit ebensosehr das vermittelte; so wie es in Wahrheit ist, setzt es sich also jetzt und das Negative ist als Bestimmtheit eines Jeden für das Andere und an sich das sich-selbst-Aufhebende. Der eine der beiden Theile des Gegensatzes ist die Ungleichheit des Insich- in seiner Einzelnheit-seyns gegen die Allgemeinheit, — der andere die Ungleichheit seiner abstracten Allgemeinheit gegen das Selbst; jenes stirbt seinem Fürsichseyn ab und entäußert, bekennt sich; dieses entsagt der Härte seiner abstracten Allgemeinheit und stirbt damit seinem unlebendigen Selbst und seiner unbewegten Allgemeinheit ab; so daß also jenes durch das Moment der Allgemeinheit, die Wesen ist und dieses durch die Allgemeinheit, die Selbst ist, sich ergänzt hat. Durch diese Bewegung des Handelns ist der Geist, — der so erst Geist ist, daß er da ist, sein Daseyn in den Gedanken und dadurch in die absolute Entgegensetzung erhebt und aus dieser eben durch sie und in ihr selbst zurückkehrt, — als reine Allgemeinheit des Wissens, welches Selbstbewußtseyn ist, — als Selbstbewußtseyn, das einfache Einheit des Wissens ist, hervorgetreten.

Was also in der Religion Inhalt oder Form des Vorstellens eines Andern war, dasselbe ist hier eignes Thun des Selbsts; der Begriff verbindet es, daß der Inhalt eignes Thun des Selbsts ist; — denn dieser Begriff ist, wie wir sehen, das Wissen des Thuns des Selbsts in sich als aller Wesen-

heit und alles Daſeyns, das Wiſſen von dieſem Subjecte als der Subſtanz und von der Subſtanz als dieſem Wiſſen ſeines Thuns. — Was wir hier hinzugethan, iſt allein Theils die Verſammlung der einzelnen Momente, deren jedes in ſeinem Principe das Leben des ganzen Geiſtes darſtellt, Theils das Feſthalten des Begriffes in der Form des Begriffes, deſſen Inhalt ſich in jenen Momenten und der ſich in der Form einer Geſtalt des Bewußtſeyns ſchon ſelbſt ergeben hätte.

Dieſe letzte Geſtalt des Geiſtes, der Geiſt, der ſeinem vollſtändigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbſts giebt und dadurch ſeinen Begriff ebenſo realiſirt, als er in dieſer Realiſirung in ſeinem Begriffe bleibt, iſt das abſolute Wiſſen; es iſt der ſich in Geiſtesgeſtalt wiſſende Geiſt oder das begreifende Wiſſen. Die Wahrheit iſt nicht nur an ſich vollkommen der Gewißheit gleich, ſondern hat auch die Geſtalt der Gewißheit ſeiner ſelbſt, oder ſie iſt in ihrem Daſeyn, d. h. für den wiſſenden Geiſt in der Form des Wiſſens ſeiner ſelbſt. Die Wahrheit iſt der Inhalt, der in der Religion ſeiner Gewißheit noch ungleich iſt. Dieſe Gleichheit aber iſt darin, daß der Inhalt die Geſtalt des Selbſts erhalten. Dadurch iſt dasjenige zum Elemente des Daſeyns, oder zur Form der Gegenſtändlichkeit für das Bewußtſeyn geworden, was das Weſen ſelbſt iſt; nämlich der Begriff. Der Geiſt, in dieſem Elemente dem Bewußtſeyn erſcheinend, oder was hier daſſelbe iſt, darin von ihm hervorgebracht, iſt die Wiſſenſchaft.

Die Natur, Momente und Bewegung dieſes Wiſſens hat ſich alſo ſo ergeben, daß es das reine Fürſichſeyn des Selbſtbewußtſeyns iſt; es iſt Ich, das dieſes und kein anderes Ich und das ebenſo unmittelbar vermittelt oder aufgehobenes allgemeines Ich iſt. — Es hat einen Inhalt, den es von ſich unterſcheidet; denn es iſt die reine Negativität oder das ſich Entzweien; es iſt Bewußtſeyn. Dieſer Inhalt iſt in ſeinem Unterſchiede ſelbſt das Ich, denn er iſt die Bewegung des ſich

selbst Aufhebens, oder dieselbe reine Negativität, die Ich ist. Ich ist in ihm als unterschiedenem in sich reflectirt; der Inhalt ist allein dadurch begriffen, daß Ich in seinem Andersseyn bei sich selbst ist. Dieser Inhalt bestimmter angegeben, ist er nichts anderes, als die so eben ausgesprochene Bewegung selbst; denn er ist der Geist, der sich selbst und zwar für sich als Geist durchläuft, dadurch, daß er die Gestalt des Begriffes in seiner Gegenständlichkeit hat.

Was aber das Daseyn dieses Begriffs betrifft, so erscheint in der Zeit und Wirklichkeit die Wissenschaft nicht eher, als bis der Geist zu diesem Bewußtseyn über sich gekommen ist. Als der Geist, der weiß, was er ist, existirt er früher nicht und sonst nirgends als nach Vollendung der Arbeit, seine unvollkommene Gestaltung zu bezwingen, sich für sein Bewußtseyn die Gestalt seines Wesens zu verschaffen und auf diese Weise sein Selbstbewußtseyn mit seinem Bewußtseyn auszugleichen. — Der an und für sich seyende Geist, in seinen Momenten unterschieden, ist fürsichseyendes Wissen, das Begreifen überhaupt, das als solches die Substanz noch nicht erreicht hat oder nicht an sich selbst absolutes Wissen ist.

In der Wirklichkeit ist nun die wissende Substanz früher da, als die Form oder Begriffsgestalt derselben. Denn die Substanz ist das noch unentwickelte Ansich oder der Grund und Begriff in seiner noch unbewegten Einfachheit, also die Innerlichkeit oder das Selbst des Geistes, das noch nicht da ist. Was da ist, ist als das noch unentwickelte Einfache und Unmittelbare, oder der Gegenstand des vorstellenden Bewußtseyns überhaupt. Das Erkennen, weil es das geistige Bewußtseyn ist, dem, was an sich ist, nur insofern ist, als es Seyn für das Selbst und Seyn des Selbsts oder Begriff ist, — hat aus diesem Grunde zuerst nur einen armen Gegenstand, gegen welchen die Substanz und deren Bewußtseyn reicher ist. Die Offenbarkeit, die sie in diesem hat, ist in der That Verborgenheit, denn sie

iſt das noch ſelbſtloſe Seyn und offenbar iſt ſich nur die Gewißheit ſeiner ſelbſt. Zuerſt gehören dem Selbſtbewußtſeyn daher von der Subſtanz nur die abſtracten Momente an; aber indem dieſe als die reinen Bewegungen ſich ſelbſt weiter treiben, bereichert es ſich, bis es die ganze Subſtanz dem Bewußtſeyn entriſſen, den ganzen Bau ihrer Weſenheiten in ſich geſogen, und, — indem dieſes negative Verhalten zur Gegenſtändlichkeit ebenſoſehr poſitiv, Setzen iſt, — ſie aus ſich erzeugt und damit für das Bewußtſeyn zugleich wieder hergeſtellt hat. In dem Begriffe, der ſich als Begriff weiß, treten hiermit die Momente früher auf als das erfüllte Ganze, deſſen Werden die Bewegung jener Momente iſt. In dem Bewußtſeyn dagegen iſt das Ganze, aber unbegriffene, früher als die Momente. — Die Zeit iſt der Begriff ſelbſt, der da iſt und als leere Anſchauung ſich dem Bewußtſeyn vorſtellt; deswegen erſcheint der Geiſt nothwendig in der Zeit und er erſcheint ſo lange in der Zeit, als er nicht ſeinen reinen Begriff erfaßt, d. h. nicht die Zeit tilgt. Sie iſt das äußere angeſchaute vom Selbſt nicht erfaßte reine Selbſt, der nur angeſchaute Begriff; indem dieſer ſich ſelbſt erfaßt, hebt er ſeine Zeitform auf, begreift das Anſchauen und iſt begriffenes und begreifendes Anſchauen. — Die Zeit erſcheint daher als das Schickſal und die Nothwendigkeit des Geiſtes, der nicht in ſich vollendet iſt, — die Nothwendigkeit, den Antheil, den das Selbſtbewußtſeyn an dem Bewußtſeyn hat, zu bereichern, die Unmittelbarkeit des Anſich, — die Form, in der die Subſtanz im Bewußtſeyn iſt, — in Bewegung zu ſetzen oder umgekehrt das Anſich als das Innerliche genommen, das, was erſt innerlich iſt, zu realiſiren und zu offenbaren, — d. h. es der Gewißheit ſeiner ſelbſt zu vindiciren.

Es muß aus dieſem Grunde geſagt werden, daß nichts gewußt wird, was nicht in der Erfahrung iſt, oder wie daſſelbe auch ausgedrückt wird, was nicht als gefühlte Wahrheit, als innerlich geoffenbartes Ewiges, als geglaubtes Heiliges,

oder welche Ausdrücke sonst gebraucht werden, — vorhanden ist. Denn die Erfahrung ist eben dieß, daß der Inhalt — und er ist der Geist — an sich, Substanz und also Gegenstand des Bewußtseyns ist. Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem, was er an sich ist; und erst als dieß sich in sich reflectirende Werden ist er an sich in Wahrheit der Geist. Er ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist, — die Verwandlung jenes Ansichs in das Fürsich, der Substanz in das Subject, des Gegenstandes des Bewußtseyns in Gegenstand des Selbstbewußtseyns, d. h. in ebensosehr aufgehobenen Gegenstand oder in den Begriff. Sie ist der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht. — Insofern der Geist also nothwendig dieses Unterscheiden in sich ist, tritt sein Ganzes angeschaut seinem einfachen Selbstbewußtseyn gegenüber und da also jenes das Unterschiedene ist, so ist es unterschieden in seinen angeschauten reinen Begriff, in die Zeit und in den Inhalt oder in das Ansich; die Substanz hat, als Subject, die erst innere Nothwendigkeit an ihr, sich an ihr selbst als das darzustellen, was sie an sich ist, als Geist. Die vollendete gegenständliche Darstellung ist erst zugleich die Reflexion derselben oder das Werden derselben zum Selbst. — Ehe daher der Geist nicht an sich, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als selbstbewußter Geist seine Vollendung erreichen. Der Inhalt der Religion spricht darum früher in der Zeit, als die Wissenschaft, es aus, was der Geist ist, aber diese ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst.

Die Bewegung, die Form seines Wissens von sich hervorzutreiben, ist die Arbeit, die er als wirkliche Geschichte vollbringt. Die religiöse Gemeinde, insofern sie zuerst die Substanz des absoluten Geistes ist, ist das rohe Bewußtseyn, das ein um so barbarischeres und härteres Daseyn hat, je tiefer sein innerer Geist ist, und sein dumpfes Selbst eine um so härtere Arbeit mit seinem Wesen, dem ihm fremden Inhalte seines Bewußtseyns.

Erſt nachdem es die Hoffnung aufgegeben, auf eine äußerliche, d. h. fremde Weiſe das Fremdſeyn aufzuheben, wendet es ſich, weil die aufgehobene fremde Weiſe die Rückkehr ins Selbſtbewußtſeyn iſt, an ſich ſelbſt, an ſeine eigne Welt und Gegenwart, entdeckt ſie als ſein Eigenthum und hat ſomit den erſten Schritt gethan, aus der Intellectualwelt herabzuſteigen, oder vielmehr deren abſtractes Element mit dem wirklichen Selbſt zu begeiſten. Durch die Beobachtung einer Seits findet es das Daſeyn als Gedanken, und begreift daſſelbe, und umgekehrt in ſeinem Denken das Daſeyn. Indem es ſo zunächſt die unmittelbare Einheit des Denkens und Seyns, des abſtracten Weſens und des Selbſts, ſelbſt abſtract ausgeſprochen und das erſte Lichtweſen reiner, nämlich als Einheit der Ausdehnung und des Seyns, — denn Ausdehnung iſt die dem reinen Denken gleichere Einfachheit, als das Licht iſt, — und hiermit im Gedanken die Subſtanz des Aufgangs wieder erweckt hat, ſchaudert der Geiſt zugleich von dieſer abſtracten Einheit, von dieſer ſelbſtloſen Subſtantialität zurück, und behauptet die Individualität gegen ſie. Erſt aber nachdem er dieſe in der Bildung entäußert, dadurch ſie zum Daſeyn gemacht und in allem Daſeyn ſie durchgeſetzt, — zum Gedanken der Nützlichkeit gekommen und in der abſoluten Freiheit das Daſeyn als ſeinen Willen erfaßt, kehrt er ſomit den Gedanken ſeiner innerſten Tiefe heraus und ſpricht das Weſen als Ich = Ich aus. Dieß Ich = Ich iſt aber die ſich in ſich ſelbſt reflectirende Bewegung; denn indem dieſe Gleichheit als abſolute Negativität der abſolute Unterſchied iſt, ſo ſteht die Sichſelbſtgleichheit des Ich dieſem reinen Unterſchiede gegenüber, der als der reine und zugleich dem ſich wiſſenden Selbſt gegenſtändliche, als die Zeit auszuſprechen iſt, ſo daß, wie vorhin das Weſen als Einheit des Denkens und der Ausdehnung ausgeſprochen wurde, es als Einheit des Denkens und der Zeit zu faſſen wäre; aber der ſich ſelbſt überlaſſene Unterſchied, die ruhe- und haltloſe Zeit fällt vielmehr in ſich ſelbſt zuſammen; ſie iſt die

gegenständliche Ruhe der Ausdehnung, diese aber ist die reine Gleichheit mit sich selbst, das Ich. — Oder Ich ist nicht nur das Selbst, sondern es ist die Gleichheit des Selbsts mit sich; diese Gleichheit aber ist die vollkommene und unmittelbare Einheit mit sich selbst, oder dieß Subject ist ebensosehr die Substanz. Die Substanz für sich allein wäre das inhaltsleere Anschauen oder das Anschauen eines Inhalts, der als bestimmter nur Accidentalität hätte und ohne Nothwendigkeit wäre; die Substanz gälte nur insofern als das Absolute, als sie als die absolute Einheit gedacht oder angeschaut wäre, und aller Inhalt müßte nach seiner Verschiedenheit außer ihr in die Reflexion fallen, die ihr nicht angehört, weil sie nicht Subject, nicht das über sich und sich in sich Reflectirende oder nicht als Geist begriffen wäre. Wenn doch von einem Inhalte gesprochen werden sollte, so wäre es Theils nur, um ihn in den leeren Abgrund des Absoluten zu werfen, Theils aber wäre er äußerlich aus der sinnlichen Wahrnehmung aufgerafft; das Wissen schiene zu Dingen, dem Unterschiede von ihm selbst, und dem Unterschiede mannigfaltiger Dinge gekommen zu seyn, ohne daß man begriffe, wie und woher.

Der Geist aber hat sich uns gezeigt, weder nur das Zurückziehen des Selbstbewußtseyns in seine reine Innerlichkeit zu seyn, noch die bloße Versenkung desselben in die Substanz und das Nichtseyn seines Unterschiedes, sondern diese Bewegung des Selbsts, das sich seiner selbst entäußert und sich in seine Substanz versenkt, und ebenso als Subject aus ihr in sich gegangen ist, und sie zum Gegenstande und Inhalte macht, als es diesen Unterschied der Gegenständlichkeit und des Inhalts aufhebt. Jene erste Reflexion aus der Unmittelbarkeit ist das sich Unterscheiden des Subjects von seiner Substanz, oder der sich entzweiende Begriff, das Insichgehen und Werden des reinen Ich. Indem dieser Unterschied das reine Thun des Ich = Ich ist, ist der Begriff die Nothwendigkeit und das Aufgehen des Daseyns, das die Substanz zu seinem Wesen hat und für sich besteht. Aber das

Beſtehen des Daſeyns für ſich iſt der in der Beſtimmtheit geſetzte Begriff und dadurch ebenſo ſeine Bewegung an ihm ſelbſt, nieder in die einfache Subſtanz zu gehen, welche erſt als dieſe Negativität und Bewegung Subject iſt. — Weder hat Ich ſich in der Form des Selbſtbewußtſeyns gegen die Form der Subſtantialität und Gegenſtändlichkeit feſtzuhalten, als ob es Angſt vor ſeiner Entäußerung hätte; die Kraft des Geiſtes iſt vielmehr, in ſeiner Entäußerung ſich ſelbſt gleich zu bleiben und als das An- und Fürſichſeyende das Fürſichſeyn ebenſoſehr nur als Moment zu ſetzen, wie das Anſichſeyn, — noch iſt es ein Drittes, das die Unterſchiede in den Abgrund des Abſoluten zurückwirft und ihre Gleichheit in demſelben ausſpricht, ſondern das Wiſſen beſteht vielmehr in dieſer ſcheinbaren Unthätigkeit, welche nur betrachtet, wie das Unterſchiedene ſich an ihm ſelbſt bewegt und in ſeine Einheit zurückkehrt.

In dem Wiſſen hat alſo der Geiſt die Bewegung ſeines Geſtaltens beſchloſſen, inſofern daſſelbe mit dem unüberwundenen Unterſchiede des Bewußtſeyns behaftet iſt. Er hat das reine Element ſeines Daſeyns, den Begriff, gewonnen. Der Inhalt iſt nach der Freiheit ſeines Seyns das ſich entäußernde Selbſt oder die unmittelbare Einheit des Sichſelbſtwiſſens. Die reine Bewegung dieſer Entäußerung macht, ſie am Inhalte betrachtet, die Nothwendigkeit deſſelben aus. Der verſchiedene Inhalt iſt als beſtimmter im Verhältniſſe, nicht an ſich, und ſeine Unruhe iſt, ſich ſelbſt aufzuheben oder die Negativität; alſo iſt die Nothwendigkeit oder Verſchiedenheit, wie das freie Seyn, ebenſo das Selbſt, und in dieſer ſelbſtiſchen Form, worin das Daſeyn unmittelbar Gedanke iſt, iſt der Inhalt Begriff. Indem alſo der Geiſt den Begriff gewonnen, entfaltet er das Daſeyn und Bewegung in dieſem Aether ſeines Lebens und iſt Wiſſenſchaft. Die Momente ſeiner Bewegung ſtellen ſich in ihr nicht mehr als beſtimmte Geſtalten des Bewußtſeyns dar, ſondern indem der Unterſchied deſſelben in das Selbſt zurückgegangen, als beſtimmte

Begriffe, und als die organische in sich selbst gegründete Bewegung derselben. Wenn in der Phänomenologie des Geistes jedes Moment der Unterschied des Wissens und der Wahrheit und die Bewegung ist, in welcher er sich aufhebt, so enthält dagegen die Wissenschaft diesen Unterschied und dessen Aufheben nicht, sondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereinigt es die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbsts in unmittelbarer Einheit. Das Moment tritt nicht als diese Bewegung auf, aus dem Bewußtseyn oder der Vorstellung in das Selbstbewußtseyn und umgekehrt herüber und hinüber zu gehen, sondern seine reine von seiner Erscheinung im Bewußtseyn befreite Gestalt, der reine Begriff und dessen Fortbewegung hängt allein an seiner reinen Bestimmtheit. Umgekehrt entspricht jedem abstracten Momente der Wissenschaft eine Gestalt des erscheinenden Geistes überhaupt. Wie der daseyende Geist nicht reicher ist als sie, so ist er in seinem Inhalte auch nicht ärmer. Die reinen Begriffe der Wissenschaft in dieser Form von Gestalten des Bewußtseyns zu erkennen, macht die Seite ihrer Realität aus, nach welcher ihr Wesen der Begriff, der in ihr in seiner einfachen Vermittelung als Denken gesetzt ist, die Momente dieser Vermittelung auseinander schlägt und nach dem innern Gegensatze sich darstellt.

Die Wissenschaft enthält in ihr selbst diese Nothwendigkeit, der Form des reinen Begriffs sich zu entäußern und den Uebergang des Begriffs ins Bewußtseyn. Denn der sich selbst wissende Geist, eben darum daß er seinen Begriff erfaßt, ist er die unmittelbare Gleichheit mit sich selbst, welche in ihrem Unterschiede die Gewißheit vom Unmittelbaren ist, oder das sinnliche Bewußtseyn, — der Anfang, von dem wir ausgegangen; dieses Entlassen seiner aus der Form seines Selbsts ist die höchste Freiheit und Sicherheit seines Wissens von sich.

Doch ist diese Entäußeruug noch unvollkommen; sie drückt die Beziehung der Gewißheit seiner selbst auf den Gegenstand

aus, der eben darin, daß er in der Beziehung iſt, ſeine völlige Freiheit nicht gewonnen hat. Das Wiſſen kennt nicht nur ſich, ſondern auch das Negative ſeiner ſelbſt, oder ſeine Grenze. Seine Grenze wiſſen, heißt ſich aufzuopfern wiſſen. Dieſe Aufopferung iſt die Entäußerung, in welcher der Geiſt ſein Werden zum Geiſte, in der Form des freien zufälligen Geſchehens darſtellt, ſein reines Selbſt als die Zeit außer ihm, und ebenſo ſein Seyn als Raum anſchauend. Dieſes ſein letzteres Werden, die Natur, iſt ſein lebendiges unmittelbares Werden; ſie, der entäußerte Geiſt, iſt in ihrem Daſeyn nichts als dieſe ewige Entäußerung ihres Beſtehens und die Bewegung, die das Subject herſtellt.

Die andere Seite aber ſeines Werdens, die Geſchichte, iſt das wiſſende ſich vermittelnde Werden — der an die Zeit entäußerte Geiſt; aber dieſe Entäußerung iſt ebenſo die Entäußerung ihrer ſelbſt; das Negative iſt das Negative ſeiner ſelbſt. Dieß Werden ſtellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geiſtern dar, eine Gallerie von Bildern, deren jedes mit dem vollſtändigen Reichthume des Geiſtes ausgeſtattet, eben darum ſich ſo träge bewegt, weil das Selbſt dieſen ganzen Reichthum ſeiner Subſtanz zu durchdringen und zu verdauen hat. Indem ſeine Vollendung darin beſteht, das was er iſt, ſeine Subſtanz, vollkommen zu wiſſen, ſo iſt dieß Wiſſen ſein Inſichgehen, in welchem er ſein Daſeyn verläßt und ſeine Geſtalt der Erinnerung übergiebt. In ſeinem Inſichgehen iſt er in der Nacht ſeines Selbſtbewußtſeyns verſunken, ſein verſchwundenes Daſeyn aber iſt in ihr aufbewahrt, und dieß aufgehobene Daſeyn, — das vorige, aber aus dem Wiſſen neugeborne, — iſt das neue Daſeyn, eine neue Welt und Geiſtesgeſtalt. In ihr hat er ebenſo unbefangen von vorn bei ihrer Unmittelbarkeit anzufangen und ſich von ihr auf wieder groß zu ziehen, als ob alles Vorhergehende für ihn verloren wäre und er aus der Erfahrung der früheren Geiſter nichts gelernt hätte. Aber die Er-Innerung hat ſie aufbewahrt und iſt das Innere und die in der That höhere Form der

Substanz. Wenn also dieser Geist seine Bildung, von sich nur auszugehen scheinend, wieder von vorn anfängt, so ist es zugleich auf einer höheren Stufe, daß er anfängt. Das Geisterreich, das auf diese Weise sich in dem Daseyn gebildet, macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer den andern ablöste und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden übernahm. Ihr Ziel ist die Offenbarung der Tiefe und diese ist der absolute Begriff; diese Offenbarung ist hiermit das Aufheben seiner Tiefe oder seine Ausdehnung, die Negativität dieses insichseyenden Ich, welche seine Entäußerung oder Substanz ist, — und seine Zeit, daß diese Entäußerung sich an ihr selbst entäußert und so in ihrer Ausdehnung ebenso in ihrer Tiefe, dem Selbst ist. Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseyns, ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das lebloſe Einsame wäre; nur —

aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

In demſelben Verlage ſind erſchienen:

Daub's, K., philoſophiſche und theologiſche Vorleſungen, herausgegeben von Ph. Marheineke und Th. W. Dittenberger. Erſter bis vierter Band. gr. 8. Subſcriptionspreis 8⅓ Thlr.

Einzeln auch unter folgenden Titeln zu haben:

— — Vorleſungen über die philoſophiſche Anthropologie. Ladenpreis 2⅔ Thlr.

— — Vorleſungen über die Prolegomena zur Dogmatik und über die Kritik des Beweiſes für das Daſeyn Gottes. Ladenpreis 2⅔ Thlr.

— — Vorleſungen über die Prolegomena zur theolog. Moral und über die Principien der Ethik. Ladenpreis 2⅔ Thlr.

— — Syſtem der theologiſchen Moral. Erſter Theil. Ladenpreis 2⅔ Thlr.

Unter der Preſſe befinden ſich und erſcheinen nächſtens:

— — Syſtem der theologiſchen Moral. Zweiter Theil.

— — Einleitung in die Dogmatik auf dem Standpunkte ihres Anfangs.

Conradi, K., Kritik der chriſtlichen Dogmen. gr. 8. 2 Thlr.

Ferner ſind ebendaſelbſt erſchienen:

Erdmann, J. Ed., Vorleſungen über Glauben und Wiſſen, als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphiloſophie. gr. 8. geh. Preis 1⅓ Thlr.

Goeſchel, K. F., Hegel und ſeine Zeit. Mit Rückſicht auf Goethe. Zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philoſophie nach ihren Verhältniſſen zur Zeit und nach ihren weſentlichen Grundzügen. gr. 8. geh. ⅔ Thlr.

— — von den Beweiſen für die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele im Lichte der ſpeculativen Philoſophie. Eine Oſtergabe. gr. 8. geh. 1⅓ Thlr.

— — die ſiebenfältige Oſterfrage. geh. $\frac{5}{12}$ Thlr.

— — der Eid nach ſeinem Principe, Begriffe und Gebrauche. Theologiſch-juriſtiſche Studien. gr. 8. 2 Thlr.

— — Beiträge zur ſpeculativen Philoſophie von Gott und dem Menſchen und von dem Gott-Menſchen. Mit Rückſicht auf Dr. D. F. Strauß Chriſtologie. gr. 8. 1⅓ Thlr.

Marheineke, Ph., Entwurf der praktiſchen Theologie. 8. 1⅓ Thlr.

Michelet, C. L., Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis auf Hegel. 2 Bde. gr. 8. 7 Thlr.

— — die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zum System der Moral. gr. 8. ½ Thlr.

— — Einleitung in Hegel's philosophische Abhandlungen. gr. 8. ⅛ Thlr.

Rosenkranz, K., Erinnerungen an K. Daub. gr. 8. geh. ⅓ Thlr.

Rötscher, H. Th., Abhandlungen zur Philosophie der Kunst. 1) das Verhältniß der Philosophie, der Kunst und der Kritik zum einzelnen Kunstwerke. 2) König Lear, von Shakspeare. gr. 8. geh. ⅝ Thlr

— — Abhandlungen zur Philosophie der Kunst, II. die Wahlverwandschaften von Goethe, ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung, ihrem sittlichen und künstlerischen Werthe nach entwickelt. gr. 8. 1 Thlr.

Aphorismen aus Theodor Parow's Nachlaß. Herausgegeben von E. Mätzner. gr. 8. ¾ Thlr.

Becker's, K. F., Weltgeschichte. Siebente, verbess. u. vermehrte Ausgabe, dritter Abdruck. Herausgegeben von J. W. Loebel. Mit den Fortsetzungen von J. G. Woltmann und K. A. Menzel. 14 Theile oder 28 Lieferungen. gr. 8. Subscriptions-Preis 9⅓ Thlr.

Es ist auf diesen Abdruck eine neue Subscription eröffnet und das Werk in folgender Weise zu beziehen:

1) Vollständig zum Subscriptions-Preis zu 9⅓ Thlr.
2) Bandweise (ein oder mehrere Bände) à ⅔ Thlr.
3) Lieferungsweise geheftet à ⅓ Thlr.

Böttiger's, K. W., Weltgeschichte in Biographieen. In sechs Bänden. Band 1—4 oder Lieferung 1—8. gr. 8. Subscriptions-Preis Bd. 1—3 à 1½ Thlr. Bd. 4 à 1¾ Thlr.

Ellendorf, J., Historisch-kirchenrechtliche Blätter für Deutschland. Zweiten Bandes Zweites Heft, enthaltend: 1) Das Preußische und Jesuitische Schulwesen. (Ein Sendschreiben an die Redaction der Historisch-Politischen Blätter, veranlaßt durch einen Aufsatz derselben.) — 2) J. v. Görres und die Reformation. — Revue der ultramontanen Presse. gr. 8. geh. $\frac{5}{12}$ Thlr.

— —, Dasselbe. II. Band 3s Heft, enthaltend: 1) Gregor VII. (Fortsetzung.) — 2) Ueber den Primat der Römischen Päpste. — 3) Ferdinand Walters Kirchenrecht (Fortsetzung.) — 4) Blumenlese aus der Geschichte der Jesuiten. — 5) Die Vergötterung der Römischen Päpste. — 6) Ueber die Verfälschung der Kirchenväter und Concilien-Acten durch die Ultramontanen, namentlich durch den h. Thomas von Aquino. Revue der ultramontanen Presse. gr. 8. geh. ½ Thlr.

— — Dasselbe. II. Band 4s Heft, enthaltend: 1) Gregor den anderen Königen gegenüber. — 2) Ferdinand Walters Kirchenrecht. (Fortsetzung.)

— 3) Erlaubt die katholische Kirche den Laien das Lesen der Bibel, namentlich in der Volkssprache? — 4) Ueber den Eid, den die Bischöfe heut zu Tage dem Papste schwören müssen. — 5) Ueber den Episcopat in der apostolischen Kirche. — 6) Zweites Auto da fe zu Valladolid. (Nach Llorente.) — Revue der ultramontanen Presse. Nachtrag zur Recension von Hurters Innocenz III. gr. 8. geh. ½ Thlr.

— — Dasselbe. II. Band 5s Heft, enthaltend: 1) Fortsetzung des Investiturstreites. Urban II. Konrad empört sich auf Anstiften der päbstlichen Parthei gegen seinen Vater. Indulgenzen des Papstes gegen die Könige von England und Frankreich und den Herzog Roger von Sicilien. — 2) Weitere Erörterung über den Primat der Römischen Bischöfe. (Fortsetzung.) — 3) Ferdinand Walters Kirchenrecht. (Fortsetzung.) — 4) Beispiel einer päpstlichen Schriftauslegung. — 5) Prozeß der Marine de Guevara. (Aus Llorente.) — Revue. Nachtrag zur Recension von Hurters Innocenz III. gr. 8. geh. $\frac{5}{12}$ Thlr.

Heinel, Ed., Geschichte des Preußischen Staates und Volkes. Für alle Stände bearbeitet. Bd. I—III. 1—6te Lieferung oder Lieferung 1—22. gr. 8. geh. Subscriptions-Preis à Lieferung ¼ Thlr.

Hirt, A., die Geschichte der bildenden Künste bei den Alten. gr. 8. 2 Thlr.

Jahrbücher des deutschen Reichs unter dem Sächsischen Hause. Herausgegeben von L. Ranke. I. Band. 1ste Abtheil.: Jahrbücher des deutschen Reichs unter der Herrschaft König Heinrichs I. Von Dr. Georg Waitz. 8. geh. ⅝ Thlr.

Desselben Werkes I. Band. 2te Abtheil.: Jahrbücher des deutschen Reichs unter der Herrschaft König Otto's I. 936 bis 951. Von R. A. Köpke. gr. 8. geh. ⅝ Thlr.

Desselben Werkes I. Band. 3te Abtheil.: Jahrbücher des deutschen Reichs unter der Herrschaft König und Kaiser Otto's des Großen, von 951 bis 973. Von W. Doenniges. gr. 8. geh. 1 Thlr.

Desselben Werkes II. Band. 1ste Abtheil.: Jahrbücher des deutschen Reichs unter der Herrschaft Kaiser Otto's II. Von W. Giesebrecht. gr. 8. geh. 1 Thlr.

Desselben Werkes II. Band. 2te Abtheil.: Jahrbücher des deutschen Reichs unter der Herrschaft König und Kaiser Otto's III. von 983 bis 1002. Von Roger Wilmans. gr. 8. geh. 1¼ Thlr.

Desselben Werkes III. Band. 1ste Abtheil.: Kritische Prüfung der Echtheit und des historischen Werthes des Chronicon Corbejense. Eine von der historisch-philologischen Klasse der Königlichen Societät der Wissenschaft zu Göttingen; im December 1838 gekrönte Preisschrift. Von Siegfried Hirsch und Georg Waitz. gr. 8. geh. ⅔ Thlr.

Leo, H., Vorlesungen über die Geschichte des jüdischen Staates; gehalten an der Universität zu Berlin. gr. 8. 1⅓ Thlr.

Marheineke, Ph., Geschichte der deutschen Reformation. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. 4 Thle. 8. 6¼ Thlr.

Mendelssohn, G. B., das germanische Europa. Zur geschichtschichtlichen Erdkunde. gr. 8. 2½ Thlr.

Müller, F. H., der Ugrische Volksstamm oder Untersuchungen über die Ländergebiete am Ural und am Kaukasus in historischer, geographischer und ethnographischer Beziehung. Erster oder geographischer Theil. Erste Abtheilung. gr. 8. 3 Thlr.

Papencordt, Fel., Geschichte der Vandalischen Herrschaft in Afrika. Eine von der Akademie zu Paris (Académie royale des inscriptions et belles lettres) im August 1836 gekrönte Preisschrift. gr. 8. 2⅔ Thlr.

Ranke, L., Fürsten und Völker von Süd-Europa im 16ten und 17ten Jahrhundert. Vornehmlich aus ungedruckten Gesandschafts-Berichten. Erster Band. Zweite Auflage. gr. 8. 2⅔ Thlr.

— — Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im 16ten und 17ten Jahrhundert. 3 Theile. 2te Aufl. gr. 8. 8⅔ Thlr.

Auch unter dem Titel:

— — Fürsten und Völker von Süd-Europa im 16ten und 17ten Jahrhundert. Vornehmlich aus ungedruckten Gesandschafts-Berichten. 2r bis 4r Theil.

— — Deutsche Geschichte im Zeitalte. der Reformation. Theil 1—3. gr. 8. 8⅔ Thlr.

Schoell, F., Geschichte der Griechischen Literatur, von der frühesten mythischen Zeit, bis zur Einnahme Constantinopels durch die Türken. Nach der zweiten Auflage aus dem Französischen übersetzt, mit Berichtigungen und Zusätzen des Verfassers und der Uebersetzer, von J. F. J. Schwarze und M. Pinder. 3 Bände. gr. 8. 9 Thlr.

Spieker, C. W., Kirchen- und Reformationsgeschichte der Mark Brandenburg. 1r Theil. gr. 8. 2⅔ Thlr.

— — Geschichte der Einführung der Reformation in die Mark Brandenburg. Zur 3ten Säcularfeier am 1. November 1839. gr. 8. geh. ⅔ Thlr.

Streckfuß, K., Torquato Tasso's Leben mit Proben aus den Gedichten: Rinaldo und Aminta und dem Dialog: Der Familien-Vater. 8. geh. 1 Thlr.

Stüwe, F., die Handelszüge der Araber unter den Abbassiden durch Afrika, Asien und Osteuropa. (Gekrönte Preisschrift.) Mit 1 Karte. gr. 8. 2⅓ Thlr.

Ulrici, H., Geschichte der Hellenischen Dichtkunst. 2 Theile. 1. Epos. 2. Lyrik. gr. 8. 5¼ Thlr.

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
LOAN DEPT.
This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed. Renewals only: Tel. No. 642-3405
Renewals may be made 4 days prior to date due.
Renewed books are subject to immediate recall.

MAY 10 1972 3 4
REC'D LD MAY 5 '72 -6 PM 9 6
MAR 2 1975 , 3
SEC. CIR. FEB 25
LD21A-40m-3,'72
(Q1173s10)476-A-32
General Library
University of California
Berkeley
JUN 10 1958
REC'D LD JUN 10 '72 -9 AM 8 2
LD 21-100m-12,'57(C8796s)

B2903
1832
v. 2

THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY